السَّلفيّة الجهاديّة في السّعوديّة

فؤاد إبراهيم



﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

السَّلفيّة الجهاديّة في السّعوديَّة

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

تصميم الغلاف : ماريا شعيب

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

فـؤاد إبراهـيم

السَّلفيّة الجهاديّة في السّعُوديَّة

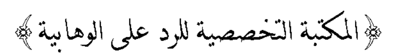


﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

© دار الساقي
جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى ٢٠٠٩

ISBN 978-1-85516-359-1

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ ـ ٢٠٣٣
هاتف: ٨٦٦٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٨٦٦٤٤٣ (٠١)
e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb



توطئة

منذ بداية الحكم السلالي الأموي في منتصف القرن الهجري الأول، انفصمت، عملياً، الرابطة بين الدين والسياسة كحاصل نهائي للخلافات الحادّة بين العلماء والأمراء. العلماء، كما عبّروا عن أنفسهم في مُسمّى أهل الحديث والفقهاء، آثروا العزوف عن الحياة السياسية. ومع بداية العصر العباسي، بدأ التعليم الديني بالانتعاش معبّراً عن نفسه في ظهور عدد من مراكز التعليم الديني ومدارس للحديث والفقه في المدينة المنوَّرة والعراق. والأمراء من جانبهم، وبخاصة العباسيين منهم، توسّلوا بالعلماء من أجل إضفاء الشرعية على نظامهم السياسي والمشروعية الدينية على سياساتهم وقراراتهم، كما ظهر ذلك في المحاولات المجهَضة التي قام بها الخليفة المنصور العباسي في مسعى لإقناع الإمام مالك كيما يصبح فقيه الدولة عبر إقرار كتابه الفقهي «الموطّأ» كمرجعية تشريعية للمسلمين. ولكن مالكاً رفض ذلك على أساس الخلافات المتنامية والانقسام بين المسلمين، فيما عبّر الإمام أبو حنيفة عن ممانعة شديدة لمحاولات الخضوع للأمراء، بعد إصداره فتاوى مؤيّدة للثوّار العلويين ضدّ العباسيين.

وعلى أية حال، يمكن ملاحظة أن مذهبين إسلاميين حقّقا انتشارهما بدعم من الدولة وبقرار منها، وهما المذهب المالكي في المغرب ـ الأندلس والمذهب الحنفي في الشرق ـ العراق، فيما كان أنصار المذهب الشافعي ينبثّون في بلاد الشام، وتحديداً سوريا ولبنان.

وأمّا الإمام أحمد بن حَنْبَل، الذي جاء متأخّراً في دورة النشاط المذهبي،

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

فقد عزف بصورة كلّية عن العمل بمبدأ الاجتهاد، وكانت له نزعته الأخبارية في اعتماد القرآن الكريم والحديث النبويّ كمصدرَي تشريع. ولعب الإمام أحمد دوراً حاسماً في قضية خلق القرآن، في موقف اعتراضي مضادّ لوجهة نظر الخليفة المأمون العباسي. ويشي الموقف التيولوجي والشرعي للإمام ابن حنبل برفض أي شكل من أشكال العصيان السياسي المدني والمسلّح ضد موقع الخلافة، وكان يؤكّد بإلحاح شديد على طاعة الأمراء سواء كانوا عدولاً أم جائرين[١]. وقد تركت وجهة النظر هذه تأثيراتها الواسعة في خط أنصاره وأتباعه اللاحقين، بل أصبحت فارزة شاخصة ومَعْلَماً أصيلاً للمدرسة الحنبلية. وبحسب الرؤية العقدية المكيّفة فقهياً لدى الشيخ ابن تَيْمِيَّة أنه في حال انفصال الدين عن السلطة فإن الفوضى والفتنة ستعمّان الدولة. ولذلك، فإن ابن تَيْمِيَّة تمسَّك برؤية ترتكز على عقيدة راسخة تشدّد على الوحدة السياسية للمجتمع الإسلامي في ما يرتبط بشرط المبايعة، والتي تعني تعاهُداً متبادلاً بين الإمام ورعاياه، بما يضمن سلطة مؤثّرة بالنسبة إلى الإمام وسلاماً اجتماعياً وازدهاراً بالنسبة إلى الرعايا، رغم عدم تخلّي ابن تَيمية عن خيار الخروج في حال إخفاق السلطة في تطبيق الشريعة، إذ إنَّ مشروعية السلطة متوقّفة على امتثالها لأحكام الشرع والقدرة على تجسيدها، على عكس الإمام أحمد بن حنبل الذي تمسّك بمبدأ طاعة الأمير برّاً كان أم فاجراً[٢].

في ضوء هذا التكثيف للرؤية السلفية في موضوعة الدولة ترتسم خارطة طريق بالغة التعقيد لبحث السلفية الجهادية في نشأتها، وتطوّرها، وتمظهُراتها

---

(١) ذكره القاضي أبو يعلى محمّد بن الحسن الفرّاء الحنبلي، في **الأحكام السلطانية**، صحّحه وعلّق عليه المرحوم محمّد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ١٩٨٣، ص ص ٥، ٧.

(٢) ذكر ابن تَيمية ما نصّه: «كلّ طائفة ممتنعة عن التزام شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة من هؤلاء القوم وغيرهم فإنه يجب قتالهم حتى يلتزموا شرائعه، وإن كانوا مع ذلك ناطقين بالشهادتين، وملتزمين بعض شرائعه..». أنظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرّاني، **مجموع فتاوى ابن تَيمية**، بيروت، ١٩٨٠، الجزء ٢٨ (كتاب الجهاد)، ص ١٤٠.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الاجتماعية والسياسية، وما أنتجته من أشكال تمرُّد مدرسية وحركية داخل المجتمع السلفيّ، في سياق التعالق مع الدولة.

إنّ موضوعات البحث تبدو شائكة، إلى حدّ ما، بفعل ديناميات الخطاب السلفيّ والآليّات المصنّعة له، الأمر الذي يجعل الانغماس في أشدّ مفردات الخطاب حساسية أمراً مُلِحّاً، من أجل فهم مسار تطوّره، وتفجّراته الدراماتيكية، وصولاً إلى تردّداته السياسية والاجتماعية.

يبدأ البحث من نقطة تشكُّل السلفيّة في تمظهُرها الوهّابي التقليدي، ليلقي الضوء على دورها الجوهري في مشروع الدولة السعودية، وما صاحبها من تحدّيات خلال صيرورتها التاريخية، وتجسيدها المادّي، ثم تشابكات العلاقة مع الدولة بفعل اختلال ميزان القوة لمصلحة الدولة على حساب حليفها الديني السلفيّ، وردود فعل هذا الحليف على التخفيض السياسي والاجتماعي الناجم عن تنامي سلطة الدولة وهيمنتها الكاملة على مجالات عمل المجتمع، وما فرضته من استبدالات متسلسلة لأنظمة قانونية، وتجهيزات بيروقراطية، وسياسات تنموية وتحديثية متعارضة مع النزوعات التقليدية. بيدَ أنّ نجاح الدولة في تخفيض سلطة حليفها الديني لم يصحبه تخفيض أيديولوجي، فقد حافظت السلفية على مستوى مرتفع في حضورها الشعبي بتعبيراته السياسية الصارخة، وجرى التعويض عن خسارتها في الداخل بانتشار كوني.

ومع بلوغ نقطة التفارق، بدأت السلفية بتخصيب أنوية المواجهة مع الدولة، لتصل في مرحلة لاحقة إلى نوع من التصادم غير المسبوق والذي ينبّه إلى مخاطر مُغْفَلة حملها الخطاب السلفيّ ليس على الدولة والمجتمع فحسب بل على العالم أجمع، ما جعل فتح مستودعاته خياراً ضرورياً من أجل إحباط أية مخاطر لاحقة.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الفصل الأول

الوهّابيّة والسياسة

أوضاع نجد قبل الوهّابيّة

بحسب المقولة السارية «نَجْدٌ لمن سيفُه أطول» التي تلخّص الوضع السائد والاضطرابات السياسية والاجتماعية في هذا الجزء من شبه الجزيرة العربية حتى النصف الأول من القرن الثامن عشر الميلادي، وفي غياب حكومة مركزية، أو حتى شكلٍ من أشكال التحالف القبلي الذي قد يشكّل قوة ضبط اجتماعي، فإنَّ المنطقة كانت تشهد بصورة غريزية اقتتالاً داخليّاً يتّسم في الغالب بالشراسة. فكان لكل قبيلة زعيمها وقاضيها، اللذان يمثّلان رمز القبيلة ووحدتها. ولكنّ تدهور الأوضاع الاقتصادية في الإمبراطورية العثمانية في القرن الثامن عشر أفضى إلى تقليص المناشط التجارية في نَجْدٍ، التي كانت تعتمد بصورة رئيسية على تجارة الترانزيت والنقل بحكم موقعها كنقطة وصل حيوية لخطوط التجارة البرّية. يضاف إلى ذلك التناقص الحادُّ في مداخيل الحجّ، التي انعكست سلبياً وبصورة إجمالية على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في نَجْد. وكانت موجات الغارات التي شنّتها القبائل النجديّة تستهدف البحث عن موارد عيش وتأمين مصادر مادّية لتماسكها الداخلي. وكإجراء احتياطي بدأت القبائل بفرض ضرائب مالية على الأفراد والجماعات التي تتمتّع بحمايتها. وبالرغم من ذلك لم يكن بالإمكان تحقيق الاستقرار السياسي، أو تأمين سلامة الطرق التجارية، ووقف غارات البدو بدون حكومة مركزية.

الأيديولوجيا الوهّابِيّة: دينٌ ودولة

ولِد الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب (١٧٠٣-١٧٩١)، مؤسس المذهب الوهّابي، في العُيَيْنَة، وكان أبوه قاضياً في حُرَيْمِلاء، قرية من قرى نَجْد. وبعد موت الوالد أصبح الابن قاضي القرية، وكان في الوقت نفسه يعارض بعض الممارسات الطقسيّة السائدة فيها، الأمر الذي أثار جماعة من أهلها فهرب منهم إلى العُيينة. ولعلّ انتقاله إلى هذه القرية قد فتح عينيه على مفهوم الهجرة بالمعنى الديني، كما أطلق له العنان ليجوب الأقطار ومنها إيران والعراق وسوريا ومصر وفلسطين، حيث اختلط بأهالي تلك المناطق؛ علماً بأن ما كُتِبَ عن التأثيرات التي تركتها عليه رحلاته وإقاماته في تلك البلدان كان قليلاً، ولربّما تعمَّد الناقلون عنه إغفال هذا الجانب من سيرته، لأنّهم يرون فيه مصلحاً وله اليد العليا وصاحب الكلمة الفصل فهو يؤثِّر ولا يتأثَّر. وقد رحل للتبشير بالدعوة وهداية العباد، على ما تؤكّده الرسالة التي نعثر عليها بسهولة ووضوح في مصنّفات مؤرّخي الشيخ ابن عبد الوهّاب.

صنّف الشيخ ابن عبد الوهاب تسعة عشر كتاباً، تتعلّق بقضايا دينية عقدية محضة، مثل التوحيد، والتوسُّل بالأولياء والصالحين، وزيارة القبور، والنذور. ويجادل دارسو تلك الكتب بأنه على الرغم من أنّ الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب تناول موضوعات دينية خالصة، وأنّ معظم هذه الكتابات مؤسَّس بصورة مكثّفة على تراث القرون الثلاثة الأولى، فقد كانت الدلالات السياسية لهذه الكتابات شديدة الوضوح، وشكّلت الأرضيّة الخصبة لتغيير سياسي كبير في الجزيرة العربية والمنطقة بصورة عامّة.

وقد أحدثت دعوة الشيخ ابن عبد الوهاب ومعتقداته صدمةً وهدّدت مجموعات دينية مهمّة مثل الصوفية (بالرغم من حقيقة أن الشيخ نفسه قد تأثّر إلى حدّ ما بالتعاليم الصوفيّة في فترة ما)، وكذلك أولئك الذي أفادوا من تقديس الأولياء عن طريق النذورات مثل عدي بن مسافر، إضافة إلى الشيعة.

ولقد بدا واضحاً أن كتابات ابن تَيميّة وتعاليمه وفكره قد لعبت دوراً توجيهياً في المدرسيّة الإسلامية السلفية التي كانت تسفر دائماً عن حركة احتجاج ضد

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

البِدَع. أما بالنظر إلى الواقع الديني في الجزيرة العربية فقد قيل بأن تقديس الأولياء كان ممارسة طقسيّة مهيمنة وشائعة في نَجْد والأحساء وأجزاء أخرى من منطقة الخليج. وبناء على رواية ابن غنّام فإنّ غالبية معاصريه كانوا منغمسين في عبادة الأولياء والأشجار والأحجار بدلاً من عبادة الله. فقد توسّل هؤلاء بتلك المخلوقات لحلّ مشكلاتهم. وكان في وادي حنيفة، على سبيل المثال، ضريح لزيد بن الخطاب، وكان مركز أماني الناس وأحلامهم، بالإضافة إلى عدد من قبور النبيّ (ص) والصحابة رضوان الله عليهم أجمعين.

إنَّ السؤال الذي يتطلب إجابة دقيقة هو لماذا شكّلت تقاليد دينية كتلك التي جاءت بها الوهابية أساسَ التغيير السياسي في منطقة نجد وما حولها؟ والجواب، بلغة مبسّطة، هو أن الشيخ محمّد بن عبد الوهاب خلق حركة أيديولوجية تتضمّن عناصر دينامية صالحة لتغيير اجتماعي سياسي، وهو ما استوعبه بدرجة كاملة محمّد بن سعود. فقد تبنّى الشيخ فكرة جوهرية تُمثّل صِمام الأمان الأيديولوجي لمشروع التغيير السياسي وهي أنّ غياب الإسلام في الحياة الاجتماعية كان السبب الرئيسي في الانحلال الأخلاقي المجتمعي الذي قاد إلى كساد اقصادي، واضطراب سياسي، واختلال اجتماعي. وباختصار، نشأت الوهّابية كردّ فعل على الأزمة الروحية في مجتمع شبه الجزيرة العربية وبخاصة في نجد.

مؤدّيات التحالف الوهّابي السعودي

لا شكَّ أنَّ التحالف بين الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب والأمير محمّد بن سعود كان ضرورة لإقامة الدولة، ما يستدعي تسليط الضوء على نقاط جوهرية في هذا التحالف:

أ ـ طبيعة التحالف: لقد بحث الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب عن منطقة آمنة لنشر عقيدته، فاتَّخذ من الدرعيّة ملجأ له تحت حكم محمّد بن سعود، الذي كان في البدء متردّداً في التعامل مع القادم الجديد. ولكنّ زوجة الأمير محمّد بن سعود أقنعته بأن يلتقيه، وكانت تصفه بأنه «هِبة من السماء». وأما الشيخ فقد

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

تعهّد للأمير في أول لقاء بينهما بأن يحكم نجداً ويبسط سلطانه فيها إنْ هو امتثل لعقيدة التوحيد. وبحسب قوله، فإنها كلمة ـ أي التوحيد ـ من تمسّك بها ملك البلاد والعباد. وكان من شأن هذا المقترح المفتاحي أن غيّر مصير منطقة نجد والجزيرة العربية برمّتها إذ وافق تطلعات محمّد بن سعود. ولكن هذا الأخير بقي مرتاباً في جملة أمور تتعلّق بحكمه في نجد، ولذلك تمسّك باتفاقية مشروطة مع الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب، وذكر فيها شرطين مركزيين: الأول أن يبقى الشيخ في الدرعيّة حتى لا يستبدل محمّد بن سعود في حال خروجه عنها، والثاني أن يدرك تماماً الموقف الشرعي من كمّية المحصول الذي يأخذه من رعاياه الخاضعين لسلطانه. وفيما قبل الشيخ الشرط الأول، فإنه طلب من الأمير أن يتخلّى عن الشرط الثاني وأن يجد عوضاً مجزياً وجزيلاً من غنائم المناطق التي سيغزوها.

وفي ضوء هذا التفاهم الصلب الذي اتّسم بالسلاسة، عُقِد لاحقاً تحالف تاريخي سنة ١١٥٧هـ ـ ١٧٤٧م وضع مشروعَ الدولة على سكّة آمال الطرفين: فالوهّابية كانت تبحث عن قوّة تحميها من أجل سلامتها ونشر مبادئها، فيما كان آل سعود بحاجة إلى مِظلّة دينية وشرعية تسوّغ تمدّدهم العسكري واستقرار حكمهم. لقد كان واضحاً أن الأهداف الإستراتيجية للتحالف تتلخّص في «الفتح» و«الغنيمة» وكان السيف المجرَّد يتقدّمه لواءُ الدين لتحقيق غايات دنيوية محض.

ومع أنّ التحالف يقضي بأن تبقى الشؤون السياسية في أيدي محمّد بن سعود وسُلالته فيما يحتكر محمّد بن عبد الوهاب وسُلالته الشؤون الدينية، فقد لعب الشيخ الأخير دوراً حاسماً في المرحلة الأولى من الدولة السعودية، ومارس سلطة واسعة، فكان يعلن الحرب والسلام، فيما كانت القرارات والتصريحات الصادرة عن محمّد بن سعود أو ابنه عبد العزيز تستند إلى تعليمات الشيخ ابن عبد الوهّاب وتوجيهاته[1].

---

(١) عثمان بن بِشر النجدي الحنبلي، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، الرياض ١٩٨٢، ص ١٥.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

وفي حقيقة الأمر، فإن تعاليم الشيخ وكتاباته وفّرت مبرّرات الاستقرار للحكم السعودي. وكما هو شأن الحنابلة، فإن تعاليم ابن عبد الوهّاب شدّدت على أنّ طاعة الحكّام واجب ديني، وإنْ كانوا ظالمين، وأنَّ من يخرج عليهم مصيره النار! إلى ذلك، طالب علماء الوهّابية السكّانَ بإلحاح بوجوب تأدية الزكاة ودفعها بصورة دائمة وفورية. وكان جمع الزكاة يتمّ بانتظام وثبات عبر مؤسّسة الزكاة التي كانت تضطلع بالمهمّة من خلال إرسال جماعة من المحصّلين مصحوبة بفرقة مسلّحة تطوف المناطق[٢].

وقد بعث الشيخ رسائل إلى العلماء خارج منطقة نجد يدعوهم فيها للانضمام إلى الدعوة الجديدة والانضواء تحت لواء إمارة محمّد بن سعود. فقد آمن ابن عبد الوهّاب وسلفه بأن كلَّ مسلم لا يعتنق ما هما عليه يكون أشدَّ جهلاً وشركاً من أولئك الذين كانوا في الجاهلية الأولى. وعليه، حظيت العقيدة بمباركة آل سعود وتأييدهم كونها تؤسّس لبناء سلطة موحّدة تستمدّ مشروعيّتها وتماسكها من وحدة المجتمع خلف السلطة، إضافة إلى أنها توفّر الأساس الشرعي للغزو وتجريد الغارات على المناطق الأخرى.

يقول الشيخ أحمد بن زيني دحلان: «إنّ الوهّابيين أرسلوا ثلاثين عالماً إلى مكّة المكرَّمة في عهد الشريف مسعود بن سعيد (١١٤٦ ـ ١١٦٥هـ) وحين باحثهم علماء هذه المدينة الذين كانوا قد سمعوا بظهور ابن عبد الوهّاب تحقّقوا جَهْلَهم. وبعد إقامة الدليل عليهم كفّرهم قاضي الشرع وحُبِسوا. ثم منعهم أشراف الحجاز بعد ذلك من الحج»[٣].

استقبل الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب والأمير محمّد بن سعود خبر الوفد وما جرى له بانفعال شديد، وقررا إعلان الحرب على الحجاز. وبموجب الإملاء الديني الوهّابي، فإنّ إعلان الحرب كان يتطلّب وسمَ سكّان الحجاز بالكفر. وفي

---

(٢) أ. فاسيليف، **فصول من تاريخ العربية السعودية**، دار الفضاء للنشر والتوزيع، ١٩٨٨، (د.ط) ص ص ٧٤ ـ ٧٥.

(٣) الشيخ أحمد بن زيني دحلان، **خلاصة الكلام في بيان أمراء البلد الحرام**، القاهرة، ١٣٠٥هـ، ص ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

«المكتبة التخصصية للرد على الوهابية»

عام ١١٥٩هـ بدأت القوّات الوهّابية ـ السعودية بالزحف نحو الحجاز على أساس «أنّ الوقت قد حان للانتقال إلى مرحلة جديدة يُنال فيها بالقوة ما لم يُنَل بطريقة الحجّة والإقناع»(٤).

بدأ عبد العزيز بن محمّد بن سعود بشنّ الغارات على المناطق المجاورة، وكان يرجع بصورة دائمة إلى الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب طلباً للمشورة في ما يتعلّق بالقضايا الشائكة، إلى جانب إبلاغه بطبيعة الأوضاع الميدانية. وكان من شأن العمليات العسكرية التي شنّها الوهّابيون أنْ زرعت الخوف والهلع حيثما وقعت، بحسب توصيفات المؤرّخين المناصرين للوهّابية.

تحرّكت القوات الوهّابية بدافع الحماسة الدينية، فيما كان القادة على قناعة تامّة بأنهم مصلحون وتقتضي مهمّتهم الإصلاحية استعادة الإسلام النقيّ الذي كان سائداً في القرون الهجرية الثلاثة الأولى. وقد اضطرّ كثير من سكّان المناطق التي تعرَّضت للغزو إلى اعتناق الإسلام الوهابي، طلباً للنجاة وهرباً من الموت. وحقيقة الأمر أنَّ إسباغ الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب عنوان الجهاد على الغارات زوّد أنصاره بسلاح فتّاك يتستّر بِرداء ديني، ومهّد ذلك السبيل لتشكيل الدولة السعودية وتمدُّدها. وبحسب ابن بشر، مؤرّخ الدولة السعودية، فإنَّ الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب رفع لواء الجهاد بعد أن كانت حروباً وغارات. فالقبائل التي كانت خاضعة للدولة الوهّابية قدّمت تعهُّداً أمام الشيخ ابن عبد الوهّاب وعبد العزيز بن محمّد بن سعود بأنها ستشارك في الجهاد ضدّ المشركين وتقديم كلّ الدعم المطلوب للحركة الوهّابية وأداء الزكاة للدولة.

وفق هذا التحوّل، يمكن تحديد عوامل التمدّد العسكري والانتصار السياسي للوهّابية (في أعقاب التحالف بين الشيخ والأمير) وذلك كالآتي:

١ ـ الانقسام بين حكّام نجد الذي مكّن الوهّابيين من إنزال الهزيمة بهم الواحد تلو الآخر.

---

(٤) صلاح الدين المختار، **تاريخ المملكة العربية السعودية في ماضيها وحاضرها**، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٥٧، ج١، ص ٩٨.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

٢ ـ الصراع الداخلي بين العائلات الحاكمة الذي ساهم في إضعاف قدراتها على مقاومة التحدّيات الخارجية، ومكّن القوى الخارجية من استغلال الانفصاليين لأغراضها الخاصّة.

٣ ـ هجرة عدد من القبائل النجديّة إلى العراق نتيجة تزايد الضغط السعودي الوهّابي، والتأثيرات المتوقّعة للتغيّرات الطقسيّة والموسميّة، مما شكّل عاملاً إضافياً لنجاح مشروع الجهاد الوهّابي السعودي.

٤ ـ اعتناق بعض الفئات الاجتماعية المذهب الوهّابي بصورة سلمية، مما ساهم في توفير دعم هامّ للتوسّع وانتشار الوهّابية في الجزيرة العربية.

ب ـ دور ابن عبد الوهّاب: مثّل الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب المصدرَ الأعلى لتفسير الإسلام في الكيان النجدي الجديد، فكان وحده القادر على توفير المشروعية للسياسات السعودية. وفيما عارض الوهّابيون الإسلام بحسب التطبيق العثماني، الذي كان سائداً ومقبولاً في الحجاز، فإن الشيخ ابن عبد الوهّاب أنتج المسوِّغ الديني لاحتلال المدينتين المقدّستين وفرض نموذجه الديني على خلفية أنّ الدولة العثمانية غير شرعية. وقد سمح هذا المسوِّغ الأيديولوجي بغزو المناطق المجاورة ومصادرة ممتلكات القبائل التي تمّ تصنيفها في خانة المسلمين غير الصادقين، أي المشركين.

وفيما طالب الشيخ بتطبيق صارم للشريعة الاسلامية، وبخاصّة ما يتعلّق منها بالحدود (الرجم للزاني المحصن، وقطع يد السارق وغيرها)، فإن مثل هذه الأحكام ساهمت في قمع المجتمع، كخطوة جوهرية تهدف إلى تأمين استقرار الدولة.

وبصورة إجمالية، فإنّ الشيخ ابن عبد الوهّاب لم يكن عالم دين فحسب، بل كان مسؤولاً عن تنظيم القوات العسكرية، وإدارة الشؤون الداخلية والخارجية، وكتابة الرسائل إلى العلماء في الجزيرة العربية، وإبلاغ الدعوة ومطالبة الناس بطاعة الحاكم في الدرعيّة، وحتى الشؤون المالية كانت تدار بالتشاور معه. وقد مثّلت دعوته الدينية القوّة المحرّكة للمنضوين تحت لوائه للانضمام إلى مشروع الجهاد وممارسة ما يعتبره تطبيقاً لكلمة الله. فكان يُعيّن القضاة ويرسل الدُّعاة

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

والمبلِّغين إلى المناطق لنشر تعاليم الوهّابية ومعتقداتها. ومع إنشاء حكومة مركزية قوية تحقّق الأمن لمصلحة العقيدة الجديدة إلى جانب الحكم الجديد. وكان من أثر ذلك أنْ دبّ النشاط في الطرق التجارية التي تمرّ عبر وسط الجزيرة العربية وأصبحت أحد المصادر المهمّة لدخل الدولة، كما بدأ الرفاه ينعكس على الأوضاع المعيشية لسكّان نجد: في ملابس الرجال، ومجوهرات النساء وغيرها. وصنع الشيخ ابن عبد الوهّاب علاوةً على ذلك هويةً عُليا، وأيديولوجية كونية ضمن إطار عصبوي إقليمي، أي إحالة نجد إلى قاعدة وإطار تنظيمي لامتياز جماعة خاصة تعيش في حيّز جغرافي محدد: فالروابط والعلاقات لم تعد مذ ذاك قائمة على الحسابات القبلية والمناطقية والمادّية، بل إن خصوم الأمس باتوا أخوة اليوم بفعل قوة الدين التي حققت عملية دمج بين القبائل المتناحرة لتتأهّل في وقت لاحق للقيام بمهامّ عسكرية منتظرة. لقد أضفى الشيخ ابن عبد الوهّاب معنى دينياً على الدولة، وجرى استبدال الطاعة بمحفّزات العصيان وسط قبائل نجد المتناحرة، أي طاعة السلطان ـ الأمير ـ الدولة، بحيث أصبحت ـ أي تلك الطاعة واجباً دينياً إلى جانب كونها قيمة اجتماعية ضرورية.

وباتت الدولة الوهّابية السعودية الجديدة تكتسي معانيَ دينية مقدّسة، فمجال القداسة بمعناها الديني قد أحاط بكلّ متعلّقات الدولة، فلم يعد هناك ما يسمح لأحد أن يخترق هذا المجال، ما لم يكن يمتلك سلطة دينية أعلى وأشدّ تأثيراً. فحتى الجنود الذين التحقوا بالتدريب العسكري قد أصبحوا على قناعة بأنهم «جيش الفتح» ويمتثلون لواجب ديني وليس لمجرّد الخدمة العسكرية.

وتنبّه الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب إلى أن لا غنى عن الدولة من أجل تطبيق الدين، تماماً كما تصوّر الشيخ ابن تَيْمِيّة أن تطبيق الشريعة لا يتمّ دون الاستعانة بالدولة. ولذلك بات الدفاع عن الدولة واجباً دينياً على أساس أن في ذلك، حماية للدين، وبهذا تصبح طاعة الحاكم واجبة شرعاً.

بعد موت الشيخ، أصبح سعود الكبير حاكم نجد المطلق وفي الوقت نفسه إمام الوهّابية (كان متزوِّجاً من ابنة الشيخ ابن عبد الوهّاب). فقد توحّدت السلطتان السياسية والدينية، وبات بإمكان سعود الكبير أن يحقّق كلّ أهدافه

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

السياسية دونما حاجة إلى الرجوع إلى شخص آخر، وقد كان مَن قبله يضطرّون إلى ذلك من أجل التزوّد بالذريعة الدينية.

وكما يظهر من تطوّر العلاقة بين العلماء والأمراء في الدولة السعودية، فقد عمد عبد العزيز بن سعود إلى نقل التجربة ذاتها وأحيا التحالف مع أحفاد الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب من أجل عقد مصاهرة دينية وسياسية كانت بداية تأسيس الدولة السعودية الحديثة عام ١٩٣٢.

التحالف المصيري

توحّدت نجد خلف الدعوة الوهّابية، التي نصبت مِظلّة جامعة تعلو فوق الانتماءات التقليدية في نجد، وبالتالي أمدّت الروابط القبلية والاجتماعية بعصبية عُلْوِيّة، أي دينية قادرة على احتضان الروابط كافّة، وأن تصنع لأصحابها نظاماً ذا معنى ديني مستمدّ من تراث مشترك يراد من الجميع الإسهام في صوغه وشحنه. ثمَّ إن تعزيز دور الدين ومركزته في المجتمع النجدي قد حقق أكبر منجز تاريخي فشلت في تحقيقه القوى الاجتماعية الأخرى كافّة، فقد جاءت العقيدة السلفية برسالة جديدة، وتطلُّع مشترك، ومعنى مختلف للحياة والكون. ولذلك كان من الطبيعي أن ترهن منطقة نجد نفسها للعقيدة الجديدة التي وهبتها الأمان والاستقرار، ومنحتها أخيراً دولة لم يكن قادتها القبليّون قادرين على إقامتها بدون استغلال هذه القوة الجبّارة. وهذا ما يُشيد به علماء المذهب ويذكّرون به الأمراء السعوديين على الدوام من أجل عدم التفريط بالعقيدة كي لا ينفرط عقد الدولة.

في خلال الدولة السعودية الثانية، كتب الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ رسالة إلى الأمير فيصل بن تركي جاء فيها «إعلم أنَّ الله أنعم علينا وعليكم، وعلى كافّة أهل نجد، بدين الإسلام، الذي رضيه لعباده ديناً، وعرَّفنا ذلك بأدلَّته وبراهينه، دون الكثير من هذه الأمّة، الذين خفيَ عليهم ما خُلِقوا له، من توحيد ربِّهم، الذي بعث به رُسُلَه، وأنزل به كتُبَه»(٥). ويذّكره في رسالة

(٥) **الدرر السنّية في الأجوبة النجديّة**، الطبعة الثانية ٢٠٠٤ (د. ط)، الجزء ١٤ ص ٧٧.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

أخرى بقوله (وأهل الإسلام ما صالوا على من عاداهم، إلا بسيف النبوة، وسلطانها، وخصوصاً دولتكم، فإنها ما قامت إلا بهذا الدين. .)[٦].

يوتوبيا (الإمارة الإسلاميّة)

تفتّقت أنويّة الإمارة الإسلامية منذ ربيع ١٩٩٤ من قندهار أفغانستان، وامتدت في العقد الأول من الألفيّة الثالثة إلى أنبار وديالى العراق، ورَقَّة سوريا، وغروزني الشيشان، وقبائل الجزائر وأخيراً طرابلس لبنان. . . نماذج تستعيد نظام الإمارات التي تشكّلت في التاريخ الإسلامي داخل الخلافة العبّاسيّة، ومثّلت انشقاقات داخلية في عملية بعثرة للكيان الكبير، ولكنها اليوم تتم في إطار الدول القُطرية كتعبير احتجاجي على تكوينِ الدولة وكتهديد لمصيرها، فيما يتلبّس التمرُّد عليها مفهوم إعادة تشكيل الأُمَّة الإسلاميّة على قاعدة الخلافة بعد أن تعذّرت إمكانية إصلاح نظام الخلافة. وقد يشكّل هذا التمرُّد المتمدِّد مؤشِّراً على الانقسام العميق داخل المجتمعات الإسلامية على قاعدة أيديولوجية، حيث بدأت الجماعات ذات اللون العقديّ المتماثل بإنشاء كيانات مستقلّة تقيم عليها سلطانها، بمعزل عن المركز، وربّما تمهيداً للانقضاض عليه في وقت لاحق، أو إجباره على اقتفاء إملاءاتها.

يعيد هذا التحوّل الخطير في المشهد السياسي الراهن إحياءَ التجربة السعودية الأولى، حين أقامت الوهّابية إمارة لها في الدرعِيّة وسط الجزيرة العربية وانطلقت في مشروع سيطرة على منطقة نجد ثم تمدّدت تحت ذريعة نشر الدعوة، وتطهير باقي المناطق من عبادة الأوثان، والشِّرْكِ، والشَّعْوَذة والسحر، لتفضي إلى ابتلاع باقي المناطق.

فبعد أن استقرّ الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب في الدرعيّة في منتصف القرن الثامن عشر، بدأ باستقطاب وحشد الأتباع الذين فتحوا الطريق أمام تحالف تاريخي عُقد بين الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب والحاكم محمّد بن سعود، وكان

(٦) المصدر السابق ج١٤ ص ٧٠.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الأخير يحلم بمشروع عسكري طموح للسيطرة على إقليم نجد.

قبل أن ينزح إلى الدرعيّة، كان الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب يتمتّع بحماية عُثمان بن معمر، أمير العُيَيْنَة، الذي ما لبث أن طرده منها بطلب من أمير بني خالد سليمان بن محمّد الذي كان يزوّده بالمساعدات ويؤمّن له طرق التجارة، وهو أمر لم يغفره الشيخ ابن عبد الوهّاب لاحقاً لعثمان بن معمر، فيما يُرجع باحثون آخرون السبب إلى الممارسات الاستفزازية التي قام بها الشيخ حين أقدم على تنفيذ حدّ الرجم في امرأة، وكان يميل إلى تحويل العُيَينة، مسقط رأسه، إلى نواة إمارة إسلامية عبر تطبيق الشريعة.

كان انتقال الشيخ ابن عبد الوهّاب من العُيَينة إلى الدرعيّة بعد توافقه مع حاكمها على تقاسم السلطتين الزمنية والدينية، تجسيداً لمفهوم الهجرة وإيذاناً بإقامة «دار هجرة وإسلام»، أوحى إلى أنصاره بالهجرة إليها، فتقاطروا مثنى وثلاث ورباع إلى الموطن الجديد، الذي سيكون قاعدة انطلاق مشروع الإمارة الإسلامية. وبطبيعة الحال، لم تتم تلك الهجرة بصورة سلمية، فقد اكتسبت مشروعيتها وزخمها الأيديولوجي من واقع أزمة عاشها الشيخ ابن عبد الوهّاب في علاقاته مع المحيط الاجتماعي الذي كان يعيش فيه. ويحلو للمؤدلج الوهّابي أن يصوّر نزوح الشيخ ابن عبد الوهّاب وأنصاره من العُيينة إلى الدرعيّة بوصفها هجرة دينية، على غرار هجرة الرسول صلّى الله عليه وسلَّم وأصحابه من مكّة إلى المدينة.

وهكذا وجد الشيخ ابن عبد الوهّاب في الدرعيّة ملاذاً آمناً لشخصه وأنصاره ولمشروعه السياسي أيضاً. وبقي هناك يغذّي أنصاره بتعاليمه الجديدة، ويكتب على طريقة النبيّ المصطفى (ص)، الرسائل إلى رؤساء القبائل والبلدان كما يكتب إلى العلماء ويبعث الوفادات إلى المناطق يدعو أهلها للانضواء تحت لواء دعوته، مدفوعاً بالاعتقاد أنّ ما هم عليه باطل ولا بدّ من إصلاحه.

المانويّة الوهّابيّة

افتتح المشروع السياسي الوهّابي بوّابة نجاحه على قسمة أيديولوجية ذات

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

طبيعة مانويّة، تفلق العالم إلى معسكرين: معسكر المسلمين وهم العُصبة المؤمنة بتعاليم الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب، ومعسكر الكفار من أهل الكتب وغيرهم والمشركين المرتّدين إلى الجاهلية الأولى من المسلمين. وكانت القسمة هذه تقضي بالعزلة النفسية والأيديولوجية وتالياً الجسدية عن «المجتمع الجاهلي»، في شكل من أشكال التمرّد السلمي في مرحلته الأولى تمهيداً لتأهيل نواة المجتمع المضادّ، الإسلامي، المتشبّع بتعاليم التوحيد وفق التفسير الوهّابي.

طوّر الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب فكرة الخروج لدى الشيخ ابن تَيْمِيّة ليرفقها بمشروع سياسي طموح يتعزّز بتوسعة إطار «التكفير» بحيث يستوعب المجتمع، ويسقط مفهوم وحدة المجتمع القائمة على وحدة السلطة، إذ إنّ الوحدتين باتتا من المنظور العقدي عقيمتين وباطلتين من المنظور الشرعي، ولا بدّ من إحداث تغيير شامل، بما يخلي مسؤولية الداعية من الوقوع في محذور «الخروج عن الجماعة»، إذ ليست الأخيرة مؤسّسة على مفهوم التوحيد، وبالتالي فلا طاعة ولا جماعة تُلزمان الأتباع.

يضعنا ما سبق في التأريخ الذي يعتمده التيّار السلفي الجهادي لنكبة الأمّة الإسلامية التي لم تقع، في حسابات الوهّابية والجماعات السلفية الجهادية التي تبنّت مشروع «الإمارة الإسلامية»، في ٥ حزيران/ يونيو ١٩٦٧، حيث خسر العرب الحرب مع الدولة العبرية بطريقة مهينة وسقطت الضفّة الغربية وسيناء والجولان تحت الاحتلال الاسرائيلي، كما لم تقع في ٢٤ آذار/ مارس ١٩٢٤، أي يوم إعلان نهاية الخلافة العثمانية التي لم تكن تحظى بالدمغة الإسلامية في الأدبيات السلفية الوهّابية، بل تعود النكبة إلى مرحلة سقوط بغداد، عاصمة الخلافة العباسية، في ٤ صفر سنة ٦٥٦هـ (١٠ شباط/ فبراير ١٢٥٨م). فهذه الجماعات تستلهم من الشيخ ابن تَيْمِيّة تعاليمها الدينية ورؤاها الأيديولوجية والسياسية في اعتبار سقوط الخلافة العباسية نكسةً للنموذج التاريخي للدولة الدينية المثالية التي تتطلّب إعادة تشكيل الأمّة الإسلامية على قاعدة تطبيق الشريعة الإسلامية، وفق الاجتهادات الخاصة بالمدرسة الحنبليّة التي يمثّل ابن تَيميّة أوّل مطوّريها وأبرزهم.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

لا شكّ أنّ تعاليم ابن تَيميّة كانت مصدر إلهام للشيخ محمّد بن عبد الوهّاب الذي وظّفها في صوغ منهج انقلابيٍ في التغيير، يقوم على تحويل القوة إلى عنصر تمكين وحيد في انعقاد الإمامة، فمن حاز الغلبة بات حاكماً شرعياً بصرف النظر عن الوسائل التي أوصلته، ما دامت الغلبة مدخلاً لإقامة الحكم الشرعي. وعلى هذا تساءل باستغراب زعيم تنظيم القاعدة في العراق أبو أيّوب المصري أو أبو حمزة المهاجر في كلمة إلى الشعب العراقي (نشرت في ١٧ أيار/مايو ٢٠٠٧): «فهل يضرُّكم يا عباد الله أن نحكمكم بالإسلام؟». فهذه الجماعات حملت السلاح للخروج على المجتمع والدولة معاً لإقامة «الإمارة الإسلامية»، وقد أجاز ابن تَيمِيّة الخروج على الإمام في حال عدم امتثاله للشريعة.

وهنا لفتة تيولوجية ضرورية تتزاوج مع جوهر الفكرة المركزية لدى ابن تَيمِيّة بخصوص السلطة الشرعية، ولنذكر هنا أنه ولِد بعد سقوط الخلافة العبّاسيّة أي في سنة ٦٦١هـ، ما يعني أن المشروعية الدينية والتاريخية سقطت بسقوط بغداد، ولذلك لم يجد ضيراً في نشوء كيانات متعدّدة حتى داخل الدولة الواحدة، بما يؤسّس لفكرة التمرّد والخروج عليها، وكان يرى الخروج على الحاكم غير الملتزم بتطبيق الشريعة.

وربّما نبّهت هذه الفكرة الشيخ ابن عبد الوهّاب، الذي ترك حفنة قليلة من الكتابات ذات الطبيعة العقدية المبحوثة سابقاً، لاستدعاء تراث الإمارات في تاريخ الخلافة العبّاسيّة، حيث يتوارى المثال (= الخلافة) خلف الواقع (= الإمارة) بما يتحوّل إلى قاعدة حاكمة، ينطلق منها إلى اقتفاء الرؤية العقدية الحنبلية في التعضيد المفتوح لموقعيّة الحاكم بوصفه إماماً مطلق الصلاحية والسلطة. يقول الشيخ ابن عبد الوهّاب: «الأئمّة مجمعون من كلّ مذهب على أنّ من تغلّب على بلد ـ أو بلدان ـ له حُكم الإمام في جميع الأشياء ولولا هذا ما استقامت الدنيا، لأنّ الناس من زمن طويل قبل الإمام أحمد إلى يومنا هذا ما اجتمعوا على إمام واحد..»[(٧)].

ومع ذلك، وبالرغم من أن الشيخ ابن عبد الوهّاب يُسبغ، نظرياً على الأقلّ،

---

(٧) أنظر: **الدُّرر السنّية في الأجوبة النجدية**، مصدر سابق، ج٧، ص ٢٣٩.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

أهمّية مستقلة على موقع الإمام/ الحاكم، إلا أنه لم يجسّده على أرض الإمارة التي أقامها في الدِّرعيّة. فقد تقمّص بصورة منفردة دور الإمام/ الحاكم. ولربما هو ما يستحضره علماء التيّار السلفي الحالي، ومن بينهم الشيخ ناصر العمر الذي كتب عن خضوع الأمراء لولاية العلماء، في تأصيل لنقاش دار بين الشيخ عبد الله التركي والملك عبد الله في العام ٢٠٠٥، كما سيأتي.

وكتب عثمان بن بشر عن سلطة الشيخ ابن عبد الوهّاب قائلاً: «إنّ الحلّ والعقد والأخذ والعطاء والتقديم والتأخير كان بيد الشيخ، ولا يركب جيش ولا يصدر رأي من محمّد (بن سعود) وعبد العزيز إلا عن قوله ورأيه»(٨). وحتى بعد فتح الرياض، ونقل الشيخ بعض الصلاحيات إلى الأمير عبد العزيز بن محمّد بن سعود، فإنّ ذلك لم يخفّض من سلطة الشيخ فما كان يقطع عبد العزيز «أمراً دونه ولا ينفّذ إلا بإذنه» بحسب ابن بشر، وذهب مؤلِّف «لمع الشهاب» مذهبه.

لا شكّ أنّ هذا التحوّل المفاجئ في ميزان القوة لمصلحة الشيخ ابن عبد الوهّاب يمكن إرجاعه إلى الوعود المأمولة من مشروع الدولة، خصوصاً بعد أن نجح في «أسلمة» الدّرعيّة وتحويلها إلى «دار هجرة» لتكون منطلقاً لكيان كبير. وفيما وافق الأمير على التخلّي عن ثنائية السلطة في المرحلة الأولى، فإن هذه القسمة تحلّلت بصورة كبيرة في الدولة السعودية الثالثة، وهو ما جعل علماء المدرسة السلفية يعبّرون بحسرة، في مناسبات عدّة، عن ضياع مجد بشّرت به تجربة مؤسّس المذهب، فيما تسعى الجماعات السلفية المسلّحة المشتقّة من القاعدة إلى إعادة الحلم، عبر تأسيس نظام «الإمارة الإسلامية» التي تتوحّد فيها السلطتان الروحية والزمنية.

في التجربة السعودية الأولى، وفي ظلّ كيانات إماراتية متماسكة في منطقة نجد، كان الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب في مسيس الحاجة إلى «إقليم» يقيم عليه إمارته الإسلامية، ويتقوّى بها لنشر دعوته وبسط سيادته والتمدّد إلى المناطق المجاورة. ولم يكن أمامه سوى إبرام تحالف مع أمير محلّي ومبايعته على النصرة

---

(٨) ابن بشر، عثمان بن عبد الله، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، الرياض، ١٩٨٢، ج١، ص ٨٩.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

والجهاد. وبينما كانت محاولة التحالف مع أمير العُيَيْنة عثمان بن معمر فاشلة، حقق التحالف مع أمير الدِّرْعِيّة محمّد بن سعود هدفه بسهولة. وكان الشيخ ابن عبد الوهّاب قد لجأ إلى بيت أحد أنصاره في الدرعيّة، بعد أن طرد من العُيينة، ولم يكن أمير الدرعيّة على علم بقدومه. وبادر صاحب البيت الشيخ عبد الله بن سُوَيلم إلى إقناع إخوة أمير الدرعيّة وزوجته بمفاتحة الأمير بزيارة الشيخ ابن عبد الوهّاب كموقف رمزي وإشارة إيجابية إزاء قدومه وترحيباً به وتأييداً لدعوته. وقد وافق الأمير على طلب أخوته وزوجته، وقام بزيارة الشيخ ابن عبد الوهّاب، ونُقل عنه قوله له: «إنّ هذا دين الله ورسوله الذي لا شكَّ فيه، فأبشر بالنصرة لك ولما أُمرت به والجهاد لمن خالف التوحيد». وردّ عليه الشيخ: «وأنا أبشّرك بالعزّ والتمكين والنصر، وهذه كلمة التوحيد التي دعت إليها الرُّسل كلُّهم، فمن تمسّك بها وعمل بها ونصرها ملك البلاد والعباد، وأنت ترى نجد كلّها وأقطارها أطبقت على الشرك والجهل والفرقة والاختلاف والقتال لبعضهم بعضاً، فأرجو أن تكون إماماً يجتمع عليه المسلمون وذرّيتك من بعدك». ثمّ إنّ ابن سعود طلب من الشيخ المبايعة، فبايع الشيخ على ذلك، وعلى «أنّ الدم بالدم والهدم بالهدم»، وعلى أن الشيخ لا يرغب عنه إن أظهره الله(٩).

وبالرغم من التحفّظ عن الصيغة التي نُقلت عن طبيعة الاتفاق الذي تمّ بين الشيخ والأمير، حيث لا مصادر نزيهة تؤكّد هذا النصَّ، فضلاً عن كونه يتمثّل، بحسب فحواه، اليوتوبيا الدينية، وحيث لم ينقل هذا النصّ عن شهود حضروا اللقاء، ولم يسجّله طرفا الاتفاق، إلا أنه ينطوي على مخطط استراتيجي كبير. بكلمات أخرى، ومهما يكن انضباط النص وتماسكه، فإن التحالف بين الشيخ والأمير كان تحالفاً تاريخياً، مهّد السبيل لإقامة إمارة إسلامية وتالياً دولة دينية يتقاسم سلطانها الشيخ والأمير، حيث يزوّد الشيخ السلطة بالمشروعية الدينية فيما يزوّد الأمير الشيخ بالقوة والحماية.

مهّد التحالف الديني السياسي لتأسيس نواة كيان جيوبوليتيكي موحّد، أقام

---

(٩) ابن بشر، المصدر السابق، ج١، ص ص ٢٤ ـ ٢٥.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

عليه الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب إمارته الإسلامية، حيث طلب محمّد بن سعود من الشيخ عدم مغادرة الدرعيّة، خشية انفراط عقد التحالف، ووافق حاكم الدرعيّة على تطبيق الشريعة الإسلامية وفق رؤية الشيخ ابن عبد الوهّاب، الذي قبل البقاء في الدرعيّة على أن يتخلّى الحاكم عن فرض الضرائب على السكان، بعد أن وعده الشيخ بالحصول على مغانم كثيرة من الغزوات التي يجري الإعداد لها للمناطق المجاورة، على أساس أن الأخيرة مأهولة بالمشركين الذين تجوز مصادرة أموالهم وممتلكاتهم، بوصفها غنائم حرب.

الإمارة الإسلامية النجدية

قسّم الشيخ ابن عبد الوهّاب العالَم إلى دارين: دار إيمان أو إسلام، ودار كفر أو حرب. ومثّلت الدرعيّة دار الإسلام، التي تحوّلت إلى أول إمارة إسلامية تقام في الجزيرة العربية، تمهيداً لإقامة الخلافة الإسلامية، إن أمكن ذلك.

وأملى تأسيسُ الإمارة الإسلامية في الدرعيّة قطعَ السبيلِ على أشكال التحالف القائمة بين الدرعيّة وما جاورها، فقد فرضت الإمارة قواعد جديدة صارمة لا تقوم على مبدأ التسويات السلمية، أو العلاقات المتكافئة، أو المصالح المتبادلة، بل كانت تملي تنازل الآخر ورضوخه الطوعي أو القهري للكيان الجديد. وقد تمّ تطبيق هذه القواعد منذ أول احتكاك خارجي بين الدرعيّة والإمارات المجاورة؛ وبدأ مشروع الغزو يكتسح المجال الجغرافي الحيوي للجزيرة العربية ويقضمها لتكون جزءاً من الإمارة الإسلامية. فقد كان حاكم العُيينة عثمان بن معمر حليفاً استراتيجياً للدرعيّة، وكان أمراؤها مرتبطين قرابياً مع آل سعود، بل كان ابن معمر يزوّد الدرعيّة بالمحاربين، ولكن لم تشفع له تلك الروابط في النجاة من بطش حكّام الإمارة الإسلامية الوليدة. فقد واجه ابن معمر تهمة التواطؤ مع حاكم الأحساء محمّد بن عفالق لإطاحة نظام الإمارة الإسلامية في الدرعيّة، فبعث إليه الشيخ ابن عبد الوهّاب في حزيران/ يونيو ١٧٥٠م من يقتله وهو في المسجد، وعيّن على العُيينة مشاري بن إبراهيم بن معمر، المقرّب من حكّام الدرعية، ثم أقدم الشيخ ابن عبد الوهّاب على إقالته، وفقدت العُيينة

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

استقلالها بصورة نهائية بعد أن أصبحت جزءاً من الإمارة الاسلامية. وفيما نقل الشيخ ابن عبد الوهّاب حاكمَ العُيينة مشاري بن ابراهيم بن معمر وأسكنه الدرعيّة مع عائلته، وعيّن حاكماً من قِبله عليها، أصدر الشيخ أمراً بتدمير قصر آل معمر ومصادرة ممتلكاتهم فور وصوله إلى العُيينة، مسقط رأسه.

حاولت بعض الإمارات الصغيرة في نجد، مثل منفوحة وحُرَيملاء وضرمى التي تحالفت مع المشروع الوهّابي، مقاومة مشروع الإلحاق بالدرعيّة في الفترة ما بين ١٧٥٠ ـ ١٧٥٣م. ولعب الشيخ سليمان، شقيق محمّد بن عبد الوهّاب، دوراً مركزياً في التحذير من النيّات المبيّتة لمشروع أخيه، وبعث إلى علماء نجد رسائل يُنكر فيها اجتهادات أخيه، مما أحدث ردود فعل غاضبة في العُيينة وشهدت بوادر انتفاضة على الحركة الوهّابية، إلا أن الأخيرة نجحت في إخماد الانتفاضة، وفرضت سيطرتها على حُريملاء في سنة ١٧٥٥م، فيما لاذ الشيخ سليمان بالفرار إلى سدير.

وكانت الرياض ذات الخمسين بيتاً، حينذاك، المنافس الرئيسي للدرعيّة، التي اكتسبت زخماً استثنائياً منذ أن شهدت تحالفاً استراتيجياً بين الشيخ والأمير وتأسيس نواة الإمارة الاسلامية بحسب المعايير الوهّابية على أرضها. وكانت الدرعية والرياض تعيشان تقليدياً تنافساً ضارياً، وقد خاضتا غزوات دامية، وكان أمير الرياض دهّام بن دوّاس، المنافس الأكبر للسعوديين والوهّابيين، نجح في تشكيل تحالف مناطقي ضمّ الوشم وسدير وثادق وحُريملاء. وترافق ذلك مع ظهور مشروع مضادّ قادم من الشرق، وتحديداً من قِبل حاكم الأحساء عريعر بن دجين، الذي حاول في سنة ١٧٥٠م إحداث اختراق عسكري في نجد ولم تنجح المحاولة.

انهارت التجربتان السعوديتان الأولى والثانية بسبب القطيعة بين الملك والدين، بحسب توصيف علماء المدرسة الوهّابية، أي سقوط مشروع «الإمارة الاسلامية». وحاول العلماء المتحدّرون من آل الشيخ إحياء تجربة الإمارة الإسلامية، إلا أن الصراع على السلطة داخل البيت الحاكم وغياب شخصية كاريزمية حاسمة أحبطا محاولات العلماء، وهو ما نبّه الملك عبد العزيز إلى

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

مكمن الخلل الجوهري الذي قضى على مشروع الإمارة الإسلامية، الأمر الذي دفعه إلى توفير ضمانات إضافية. وقد أنعش ظهور عبد العزيز على المسرح السياسي في الجزيرة العربية في بداية القرن العشرين تطلّعات علماء الدين في نجد، التي ما لبثت أن شهدت مخاض ولادة «الإمارة الإسلامية» التي أخذت منحى تصاعدياً بعد احتلال الرياض في العام ١٩٠٢ على يد عبد العزيز وأنصاره بدعم من حاكم الكويت.

تبلورت فكرة «الإمارة الإسلامية» بعد إنشاء أول هجرة في كانون الأول/ ديسمبر عام ١٩١٢ في الأرطاوية التي وصفها ديكسون بأنها «وكر صغير للوهّابية»، والتي ضمّت المحاربين الجدد الذين خضعوا لدورة أيديولوجية على تعاليم الشيخ عبد الكريم المغربي. وبدأت حركة الإخوان تأخذ شكل التنظيم العسكري تحت قيادة عبد الكريم المغربي ثم فيصل الدويش، زعيم قبيلة مطير، وشنَّت سلسلة غزوات على المناطق المجاورة، في سياق إقامة «إمارة إسلامية». وكان الإخوان يرفضون الانصياع لأية سلطة من خارجهم، وأثار ذلك هواجس عبد العزيز الذي أُعجب بالروح القتالية لدى عناصر الحركة خصوصاً بعد استيلائه على الأحساء في العام ١٩١٣، حيث كان الإخوان على استعداد لمواصلة القتال إلى حيث تصل خيولهم. وقد وضع عبد العزيز رهانه العسكري على هذه الحركة بشرط ألاّ تنقلب على حكمه، وألاّ تمضي إلى حيث تؤدّي إلى تهديد تحالفاته الخارجية، أو إثارة القوى الدولية (العثمانية والبريطانية بصورة محدّدة)، وهي أخطاء أدّت إلى انهيار التجربة السعودية الثانية. ونلحظ بعد سقوط الأحساء أن عبد العزيز بدأ يتقمّص شخصية السياسي مع مسحة دينية باهتة، خصوصاً أنه خشي أن يكون غزو الأحساء مغامرة عسكرية قاتلة، وتوجّس من ردّ الفعل البريطاني بدرجة أساسية، فهو وسط جيشه العقائدي إمام للمسلمين، ولكنه رجل سياسة حين يتعلّق الأمر بالمعادلات السياسية وحسابات الدول.

أمّا بالنسبة إلى حركة الإخوان فإن الأمر متعلّق بمشروع ديني يسمح بغزو كل أرض يقطنها، وفق رؤيتهم العقدية، مشركون مرتدّون، على أمل تشييد نموذج «الإمارة الإسلامية». وكان يدرك عبد العزيز أنه سيواجه في يوم ما خطراً داخلياً

يتمثّل بجيش الإخوان، على الرغم من حاجته الملحّة إليه لتحقيق مشروعه السياسي، وهي صورة نكاد نراها تتكرر في الجماعات السلفية التي ظهرت في أفغانستان والعراق وصولاً إلى لبنان، حيث إن طموحات هذه الجماعات وإن تقاطعت مع أهداف حكومات أو قوى سياسية معيّنة لم تبدّد خوف الأخيرة من انقلاب تلك الجماعات على رعاتها، في ردّ فعل على الإحساس بالخديعة أو بلوغ مخططات الفريقين نقطة القطيعة.

على أنّ مصير العلاقة بين الإخوان وعبد العزيز قد تحدّد منذ نجاح الأخير في تغيير وجهة الإخوان عبر استيعابهم في مشروع «الهجر» المؤلّفة من مئة واثنتين وعشرين هجرة، في عملية إعادة تأهيل عناصر الإخوان، التي أدّت إلى تفتيت البنى القبلية، ابتداءً بعملية تغيير الموطن، والحرفة من الرعي إلى الزراعة، وصولاً إلى تغيير الخطة السياسية.

مهّد هذا التحوّل الهيكلي في جيش الإخوان لزيادة وتيرة الحملات العسكرية على المناطق المجاورة، بعد أن اطمأنّ الملك عبد العزيز إلى خضوع الإخوان تحت إمرته. وانطلقت جيوش الإخوان في عمليات عسكرية دموية تحت شعار «من عادى آل سعود يعادي الله، فخذ عدوّ الله لعهد الله واغدر به». ودخل الإخوان إلى مكّة المكرَّمة والمدينة المنوَّرة دخول الفاتحين، مستلهمين تاريخ الفتوحات الإسلامية في القرن الهجري الأول، وقاموا بما وصِف بأنّه تطهير للمدينتين من مظاهر الشِّرك وتحطيم الآثار التاريخية والدينية فيهما.

قيام الدولة وسقوط الإمارة

كان القضاء على جيش الإخوان بمثابة زوال العقبة الأخيرة أمام نشأة الدولة السعودية بحدود ثابتة في سنة ١٩٣٢، بعد أن تمّ إدماج فلول من جيش الإخوان في مؤسسة هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كقوة ذات وظيفة مزدوجة: اجتماعية/ أخلاقية وسياسية/ أمنية.

لقد أجهض قيامُ الدولة السعودية مشروعَ «الإمارة الإسلامية» مع اختلال ميزان القوى الداخلي، حيث فقد العلماء القدرة على مضاهاة سلطة آل سعود

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

التي تنامت بوتيرة متصاعدة في سياق تزايد قوة الدولة نفسها، والدعم الدولي الذي تحقّق على خلفية مصالح حيوية وجدت فيها القوى الكبرى مسوّغاً لعقد تحالف استراتيجي مع العائلة المالكة. ولكنّ حلم «الإمارة الإسلامية» الذي راود الإخوان الأوائل قُدّر له الانبعاث مجدّداً وسط الإخوان الجدد بقيادة جهَيْمان العُتَيبي سنة ١٩٧٩، كما قُدّر لأن تكون مكّة المكرَّمة قاعدة لتحقيق الحلم ـ الإمارة الإسلامية. فقد بدّل الإخوان الجدد وظيفتهم الاحتسابية على نحو عاجل، لينخرطوا في مشروع سياسي كبير يبدأ بعنوان إصلاح الدولة وتطبيق الشريعة ويصل ذروته بإقامة نظام الإمارة الإسلامية، كما أرسى جهيمان بناها النظرية الأوليّة في رسالته «الإمارة والطاعة والبيعة»، حيث حدّد شروطاً لطاعة الإمام منها: القيام بأمر الجهاد، فإن منعه فلا طاعة له؛ وذلك على أساس حديث نبوي (إنما الطاعة بالمعروف)(١٠).

لم تحقق انتفاضة الإخوان بقيادة جهَيْمان العتيبي في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٩ أهدافها، واستعانت العائلة المالكة بالعلماء لإصدار فتاوى دينية ترفع عنهم الغطاء الشرعي، وبالقوات الأجنبية وخصوصاً الفرنسية التي قامت بقصف بعض أجزاء من الحرم المكّي وأغرقتها بالمياه ثم وصلتها بأسلاك كهربائية من أجل إجبار عناصر الحركة على الخروج من أروقة الحرم المكّي. وهكذا نجحت العائلة المالكة في القضاء على ما عُرف لاحقاً بـ«انتفاضة الحرم»، وتصفية قياداتها بطريقة شرسة، إلا أن المبادئ التي حملها جهَيْمان مهّدت لتخصيب أرضية كي تنمو فيها. وقد رأينا كيف أن هذه المبادىء أدمجت في خطاب التيار السلفي المنفصل عن الجسد الديني الرسمي، وهي المبادئ ذاتها التي حملها عناصر القاعدة الذين باتوا يقتفون أثر تجربة الشيخ ابن عبد الوهّاب في بناء نموذج «الإمارة الإسلامية» في البقاع التي يعقدون الراية فيها لقيادات منهم، فهو النموذج الذي أقامته حركة

(١٠) جهَيْمان بن سيف العُتَيبي، **رسالة الإمارة والبيعة والطاعة وحكم تلبيس الحكام على طلبة العلم والعامة**، موقع منبر التوحيد والجهاد على شبكة الإنترنت، أنظر الرابط:
http://www.tawhed.ws/r?i=4243&a=p&c=6516&PHPSESSID=6e7cd3991ebce2b89175bbbacb81ca16

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

طالبان في أفغانستان انطلاقاً من قندهار، وتكرّر في مناطق أخرى مثل الشيشان التي لم يكن قائد النضال فيها شامل باسييف قد تعرّف على فكر الشيخ محمّد بن عبد الوهاب حتى قدومه إلى ولاية خوست الأفغانية في العام ١٩٩٤ حين التقى عناصر سلفية وسعودية غذّت مشروعه الجهادي بأفكار طموحة، وما لبثت أن وجدت أصداء لها في بعض مناطق آسيا الوسطى وصولاً إلى المجال الروسي.

ابن سعود والوهّابية: مَن استخدم الآخر؟

تلخّصت التجربة السعودية الأولى في كونها بدأت دولة دينية بالمعنى الخالص، حتى أسبغ الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ على العهود الثلاثة الأولى من هذه التجربة، والتي حكم فيها محمّد بن سعود وعبد الله بن محمد وعبد العزيز بن عبد الله، لقبَ «خلافة نبوّة»(١١). ولذلك نجحت في تحقيق الاستقرار والاستمرار كسلطة مركزية قوية وفاعلة في منطقة نجد. ولكنّ نهاية التجربة السعودية الأولى كانت غير بدايتها، فقد أخذت الدولة تشقُّ درباً منفصلاً عن الدين، وبدأت أطماع السلطة وأحلام العظمة تراود أمراء آل سعود، وكان في ذلك هلاك الدولة السعودية الأولى، حيث دبَّ الخلاف وهزلت العصبية الدينية التي صنعتها الوهّابية للدولة والمجتمع النجدي. وقد حذّر علماء المذهب أمراء الدولة السعودية الثانية من العواقب الوخيمة التي آلت إليها الدولة السعودية الأولى، حين غيّر سعود بن عبد العزيز بن محمّد طريقة والده «وبغاها ملكاً» بحسب الشيخ عبد الرحمن بن حسن، أي حين «طغت أمور الدنيا على أمر الدين»(١٢). فقد أراد هذا العالم تأكيد دور الدين في بقاء الدولة واستقرارها وقوّتها ووحدتها وتمركزها النجدي، ولذلك طالب الأمير سعود بأن يجعل الحكم أمر دين(١٣).

سعى العلماء للاحتفاظ بموقعهم ليس كمصدر شرعية لحكم آل سعود

---

(١١) المصدر السابق، ج١٤، ص ١٢٢.
(١٢) المصدر السابق، ج١٤، ص ١٢٣.
(١٣) المصدر السابق، ج١٤، ص ١٢٤.

فحسب بل بصفته قوة توجيهية ورادعة. فحتى نهاية الدولة السعودية الأولى وشطر من الدولة السعودية الثانية لم يكن بإمكان المرء الفصل بين ما هو خاص بشؤون الدين وما هو خاص بشؤون الحكم، فقد كان الشيخ ابن عبد الوهاب في الدولة السعودية الأولى يمارس السلطتين معاً ولم يجد الأمير محمّد بن سعود ضيراً في ذلك ما دام يحتفظ بلقب إمام المسلمين بالمعنى الديني والسياسي، تماماً كما أن أبناء الشيخ كانوا يضطلعون بأدوار تندرج في المجالين الديني والسياسي دون فرز واضح بينهما. ولعلّ في رسائل العلماء من آل الشيخ ما يفصح عن المقام الذي يمنحونه لأنفسهم في مجمل مناشط الدولة وبناها الإدارية. فقد كانوا يسهمون عملياً في صنع القرارات الخطيرة في الدولة ووضع السياسات العامة التي يجب على الحاكم السعودي اتّباعها. وفوق ذلك، كانوا في كل التجارب السعودية الثلاث القوة الحارسة للدين والمراقب الأمين والفِطن لامتثال الدولة لأحكام الشريعة.

وفي رسالة الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ إلى فيصل بن تركي في الدولة السعودية الثانية ما يلمّح إلى دور العالِم في توجيه دفَّة السلطة، حيث يقول: «ومن الدعوة الواجبة، والفريضة اللازمة جهادُ من أبى أن يلتزم التوحيد ويعرفه، من البادية وغيرهم، وأكثر بادية نجد يكفي فيهم المعلِّم، وأما من يليهم من المشركين مثل الظفير وأمثالهم، فيجب جهادهم ودعوتهم إلى الله»[١٤].

وطالب آل الشيخ فيصل بن تركي بتفتيش عقائد أهل الأحساء والقطيف وأن ينظر في توحيدهم وإسلامهم «فقد أُشتهر عنهم ما لا يخفاك، من الغلوّ في أهل البيت، ومسبّة أصحاب الرسول (صلّى الله عليه وسلّم)، وعدم التزام كثير من أصول الدين وفروعه. وكونهم يسرّون ذلك ويخفونه لا يُسقط عنك وجوب الدعوة والتعليم، والنصح لله بظهور دينه، وإلزامهم به، وتعليم صغارهم وكبارهم، فإنك مسؤول عن ذلك، والحمل ثقيل، والحساب شديد»[١٥].

---

(١٤) المصدر السابق، ج١٤، ص ٦٧.
(١٥) المصدر نفسه، ج١٤، ص ص ٦٦ ـ ٦٧.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

لقد ناضل علماء المذهب لتحقيق الربط الوثيق والدائم بين الدين والدولة، واعتبروا ذلك شرطاً للاستقرار والاستمرار، وشرطاً أيضاً لنيل هبة المشروعية. وأضفى العلماء خصائص دينية وإلهية على الدولة السعودية، وحاولوا غرس الصفة الدينية لمشروع الدولة وتعزيزها، حتى أن الشيخ عبد الرحمن بن حسن يذكر مواصفات ذات إيحاءات دينية وتاريخية من خلال ربط الحاكم السعودي بخط الخلافة النبوية وامتداداتها. فقد كتب ما نصّه: «من عبد الرحمن بن حسن إلى إمام المسلمين، وخليفة سيّد المرسلين، في إقامة العدل والدين، وهو سبيل المؤمنين، والخلفاء الراشدين، فيصل بن تركي، جعله الله في عدادهم، متَّبعاً لسيرهم، وآثارهم..»[١٦]. وما تلك الألقاب الدينية المسبغة على فيصل بن تركي سوى تعبيرات رمزية للدولة المنشودة لدى عالم الدين السلفي. ولربّما توحي دعوة الشيخ عبد الرحمن آل الشيخ لفيصل بن تركي إلى إعادة إحياء نموذج التجربة السعودية الأولى التي وصفها بأنها خلافة نبوّة، بأنّ الشيخ يريد إحياء الدور التاريخي المتميّز لعالم الدين أيضاً، فضعف دور الدين في شؤون الدولة لا يعني أكثر من ضعف دور العلماء ومكانتهم وتالياً امتيازاتهم. وقد ألحّ الشيخ عبد الرحمن بن حسن في الطلب إلى فيصل بن تركي أن يحيل الدولة إلى خلافة دينية وخاطبه قائلاً: «جدِّد هذا الدين الذي اخلولق، لما أقدرك الله على ذلك، والتمس من أهل الخير عدداً يدعون إلى هذا الدين ويذكّرونه الناس»[١٧].

لقد شعر العلماء بفداحة الخسارة من زوال الدولة السعودية ـ الوهابية الثانية، وكانوا يتطلَّعون بشغف شديد إلى من ينهض من آل سعود كي يحمل الراية ويعيد إحياء ما اندثر من الأمجاد، وما انفرط من عقد المذهب والدولة.

العلماء وابن سعود في الدولة السعودية الثالثة (١٩٠٢ ـ ١٩٣٢)

اشرأبّت أعناق العلماء مع ظهور عبد العزيز بن سعود، مؤسّس الدولة

---

(١٦) المصدر السابق، ج١٤، ص ٧٧.
(١٧) المصدر نفسه، ج١٤، ص ٨٩.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

السعودية الحديثة (١٨٨٠ ـ ١٩٥٣)، في المشهد السياسي الذي وجدوا فيه ضالّتهم بعودة المجد القديم الذي ضاع بفعل أخطاء الأمراء السابقين. وقد خاض عبد العزيز بن سعود التجربة السياسية عن وعي، مستدركاً ما فات السلف، ومتوسّلاً برؤية صلبة تحسب بدقّة القوى الضالعة والمؤثّرة في مشروعه السياسي. فهو يدرك تماماً متى يفيد من قوة العلماء ومتى يتجاوزهم، وكيف يكسر شوكة التمرّد داخل قيادة الإخوان ومتى يفيض عليهم من العطاء الجزيل، وأتقن، إلى ذلك، الإفادة من العامل الدولي الذي أخفق فيه سلفه وضاع ملكه بسبب إصراره على المصادمة معه.

لم يكن ابن سعود كما يصوّره بعض المؤرّخين الذين سقطوا ضحية القراءة المبتورة للتاريخ، حيث يبدأ تاريخ الدولة السعودية لديهم من لحظة ظهور عبد العزيز بن سعود على المسرح السياسي في الجزيرة العربية، ولذلك اعتقدوا خطأً بأن عبد العزيز هو مبتكر فكرة الإخوان،وهو صانع الهجر كحواضن اجتماعية وأيديولوجية وعسكرية للجيش العقائدي المسمّى بالأخوان، وهو مهندس العلاقة المعقّدة مع العلماء وراسم حدود الأدوار التي يجب عليهم الاضطلاع بها في شؤون الدولة، وفي التعامل مع الحاكم، وفي قمع حركات التمرّد التي كانت تتفجّر وسط الإخوان.

عن الهجرة، يقول الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، من أبرز علماء الدولتين السعوديتين الأولى والثانية، ما نصّه «ومما يجب أن يُعلم: أن الله تعالى فرض على عباده الهجرة، عند ظهور الظلم والمعاصي، حفاظاً للدين، وصيانة لنفوس المؤمنين عن شهود المنكرات، ومخالطة أهل المعاصي والسيّئات، وليتميّز أهل الطاعات، والإيمان، عن طائفة الفساد والعدوان، وليقوم عَلَم الجهاد، الذي به صلاح البلاد والعباد، ولولا الهجرة لما قام الدين، ولا عُبِد ربّ العالمين، ومن المحال: أن تحصل البراءة من الشرك، والظلم والفساد، بدونها»[١٨]. وقد سُئِل الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب عن حكم الهجرة من بين

---

(١٨) **الدرر السنيّة في الأجوبة النجدية**، ج ٨، ص ٢٣٨.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

ظهرانَي المشركين من البادية والحاضرة فقال: «الهجرة من واجبات الدين، ومن أفضل الأعمال الصالحة، وهي سبب لسلامة دين العبد وحفظ إيمانه»[١٩].

ولذلك كان يطلق على نجد اسم دار الهجرة، بعد أن نزلت بها طائفة من المسلمين بإذن الإمام واستقرّوا فيها، فهي دار هجرة لمن هاجر إليها من المسلمين من بلاد الكفر أو من البادية التي قد غلب عليهم الجفاء والمهاجر إليها يسمّى مهاجراً[٢٠]. ومن هنا يظهر الربط الوثيق بين الهجرة باعتبارها مقدّمة للجهاد، ولا جهاد، والحال هذه، إلا بعد هجرة، والهجرة إنما تتم من بلاد الشرك والضلال إلى بلاد الطاعة والإسلام.

إن ابن سعود، مع كل الخصائص الكاريزمية التي توافرت له كي يصبح رمزاً للدولة السعودية الثالثة، لم يكن أكثر من وارث لتراث مملوء بالأفكار والتجارب والطموحات السياسية الكبيرة. فابتكار الإخوان كفكرة وتجربة ألصق خطأ بالملك عبد العزيز، إذ إنّ لقب الإخوان يعود إلى زمان مؤسّس المذهب الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب، وكان يُمنح لتلك الصفوة الدينية في المجتمع الوهّابي التي مثّلت خلاصة المجتمع الديني برمّته، وهي تستعيد تجربة إخوان الصفا الذين فصلوا أنفسهم عن المجتمع أيديولوجياً في محاولة لإنشاء نواة مجتمع جديد يقوم على تعاليم دينية ذات طبيعة مختلفة.

ما فعله عبد العزيز بن سعود، على وجه التحديد، هو أنه أضاف بُعداً عسكرياً تنظيمياً لفكرة الإخوان، بالرغم من أن الإخوان السالفين كانوا يزاولون مهامّ جهادية بحكم كونهم القوة الإيمانية الأكثر قرباً لتعاليم الدين والأشد امتثالاً لأحكام الشريعة. ولقد طوّر ابن سعود فكرة الإخوان، ولم يجعل من الهجر مجرّد بؤر معزولة بالمعنى الاجتماعي والديني فحسب، بل حوّلها إلى ما يشبه مراكز تجنيد وتعبئة عسكرية سهلة الضبط والتوجيه.

أدرك ابن سعود ما بين الهجرة والجهاد والجماعة من رابط وثيق كمفاهيم

---

(١٩) المصدر السابق، ج٨، ص ٤٨٨.

(٢٠) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٤٧٥ و٤٧٨.

متسلسلة تنصهر في علاقة مقدّسة وتصبح شديدة التأثير بوجود البعد الديني الذي لا بد أن يصبغ هذه المفاهيم بلونه الخاص، وبوجود القيادة الحكيمة القادرة على تثمير هذه المفاهيم على الأرض. وبعد احتلال الرياض في العام ١٩٠٢ تنبّه ابن سعود إلى أن مشروعه السياسي الطموح يفتقر إلى قوة أخرى معنوية تسنده وتشحنه بالزخم الديني، إذا ما أراد تعبئة المجتمع النجدي ومنازلة خصومه من آل الرشيد.

وينبغي الإشارة هنا إلى أن عبد العزيز لم يكن يحمل أهدافاً دينية، ولم يلجأ إلى الخطاب الديني بصورة كثيفة ومعلنة قبل احتلال الأحساء سنة ١٩١٣. وحتى تطلّعاته السياسية كانت تعاني الإرباك الشديد، بسبب قوة العثمانيين في شرقي الجزيرة العربية، والسياسة البريطانية المواربة في منطقة الخليج والخاضعة لحسابات المعادلة الدولية المضطربة، إضافة إلى التحالفات السياسية الخفيّة بين البريطانيين والشريف حسين في الحجاز.

إنَّ سقوط الأحساء في يد ابن سعود لم يمنحه أرضاً جديدة فحسب بل أكسبه أيضاً ثقة ودوراً سياسياً في الشؤون الإقليمية. فالأحساء كانت أول اختبار لقوته العسكرية خارج منطقة نجد، وأول اختبار لقوته السياسية أيضاً، مما حتّم عليه، منذئذ، التعامل مع قوى سياسية عظمى في المنطقة.

إنَّ عدم إثارة الإنجاز العسكري السعودي في الأحساء لأية حساسية لدى القوى الدولية وبخاصة العثمانيين والبريطانيين شجّع ابن سعود كيما يطلق العنان لتطلّعاته البعيدة، ولذلك بدأ يعدّ الخطط والجيوش لشنّ سلسلة حملات عسكرية متواصلة ضد المناطق الأخرى.

كان الانبعاث الديني واستعمال الخطاب الدعوي بكثافة شديدة ضروريين من أجل تحشيد المجتمع النجدي وبناء جبهة داخلية مرصوصة البنيان، يلعب فيها العلماء دوراً محورياً لإنجاح المشروع الطموح لابن سعود. ولم يكن دافع التوسّع العسكري ممكناً إلا باستعمال سلاح الدين، حيث نزع العلماء عن المجتمعات المراد اجتياحها صفة الإسلام واستبدلوا بها الشرك والضلال، وكانت هذه كافية لتوفير مبرّرات العقاب الإلهي المنزل على يد جيش الأخوان. لقد أعاد

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

ابن سعود، ومن ورائه العلماء، إحياء المعنى الديني لغزو المناطق المجاورة، وجعل إشاعة الرعب وإهراق الدماء وسلب الممتلكات وقتل الأهالي ممارسات مبرّرة دينياً.

في الحملة السعودية على الحجاز سنة ١٩٢٥ كانت الذريعة الدينية مختلقة إلى حد كبير، فقد أطلق العلماء والجيوش الغازية الخيال الديني والتاريخي من أجل إعادة بناء العصر الجاهلي كيما يتم تصوير الدور التطهيري بإسقاط تجربة المسلمين الأوائل في فتح مكة المكرَّمة، حين أعمل الصحابة الفؤوس في الأصنام المنصوبة عند الكعبة، على المهمة التي يقوم بها الجيش الوهّابي. وفي رسالة الشيخ سعد بن الشيخ حمد بن عتيق إلى الملك عبد العزيز في شعبان ١٣٤٣هـ/ شباط/فبراير ١٩٢٤، بعد احتلال الحجاز ما يوحي بذلك، حيث يقول ما نصّه «ثم لا يخفى ما منّ الله به من فتح الحرم الشريف، وما حصل به من إعلاء كلمة الإسلام، وخذلان أهل الشرك والطغيان والآثام، وهدم ما أحدثه أهل الضلال، من القباب والمقامات، والبنايات التي على القبور، هو من أكبر النعم عليكم، وعلى المسلمين»، أي أهل نجد بطبيعة الحال[٢١].

لا ريب أنَّ أخطر مشكلة تواجه أية دولة في العالم إنّما تكمن في نشوب النزاع على مصادر المشروعية، وأن يكون الضالعون في النزاع هم الأمناء الأوفياء على هذه المصادر والمشاركين في توفيرها. ولقد نجح عبد العزيز في تحصين مصدر مشروعيته باعتباره الحاكم السياسي والإمام الديني، وساهم العلماء مساهمة كبرى في تعزيز المقام السياسي والديني لابن سعود، مع التذكير بأن ذلك كلّه كان منوطاً بدرجة وثاقة العلاقة التي تربط ابن سعود بالعلماء ومدى التزامه بتطبيق أحكام الشريعة. ولا شك أن الملك عبد العزيز حظي برضا العلماء الكبار وخصوصاً من آل الشيخ الذين أدركوا أنه لولا دوره التاريخي لما نجت دعوة جدّهم الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب من الاندثار والضياع إلى الأبد. ولذلك فإن الدفاع عن إمامة عبد العزيز وبيعته وفرض طاعته على الرعيّة لم يكن سوى تعبير

---

(٢١) المصدر السابق، ج١٤، ص ٥١٩.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

أمين عن العقيدة الخالصة لأولئك العلماء الذين فقدوا بزوال الدولة السعودية الثانية الأمل في استعادة القوة العسكرية التي تحصّن الدعوة وتذبُّ عنها.

قرّر العلماء حصر القيادة السياسية في عبد العزيز وعارضوا أية محاولات لقسمة القيادة أو الانفصال عنها أو إضعافها مهما كانت الذريعة. وكان الدفاع المستميت عن ابن سعود من قِبل العلماء يصدر عن الإحساس العميق بفداحة الخطر جرّاء زوال السلطان القادر على توفير الحماية للمشروع الدعوي، ولذلك التزموا موقفاً صارماً وحاسماً إزاء قادة الإخوان أمثال فيصل الدويش وسلطان بن بجاد اللذين بدأت بوادر انشقاقهما بعد سقوط الحجاز، وقرار ابن سعود بوقف مشروع الزحف امتثالاً للمعادلة الجيوسياسية الدولية الجديدة. وشعر قادة الإخوان بأنهم حصدوا الريح من حملات عسكرية متواصلة لم يخرج منها سوى ابن سعود منتصراً ورابحاً وحيداً، فيما كان فيصل الدويش يطمح إلى ولاية الحجاز بعد احتلالها سنة ١٩٢٦ وهو ما حال دونه ابن سعود ولعلّه خشي من عواقب تطلّعات الدويش السياسية التي قد تؤول إلى انفصال الحجاز وقيام دولة جديدة بقيادته.

بدأت بوادر التطلّع السياسي لدى قادة الإخوان منذ احتلال الحجاز، ولا بد أنهم وقعوا تحت تأثير النعيم الذي كانت تعيشه الحجاز، ولربّما أثارت مصادر قوة هذا الإقليم غريزة ما لدى قادة الإخوان القادمين من صحراء قاحلة. إن واحدة من أفكار التمرّد التي بدأت تتسلل إلى أذهان الدويش وابن بجاد هي أن فتح الحجاز مثّل إنجازاً إخوانياً بامتياز ولا شأن لابن سعود فيه، فهو لم يضرب فيه بسيف ولم يطعن فيه برمح، وبالتالي كيف يحق له أن يطير بصيت الفتح، وينال حظوة الفاتحين، ويتقلّب في نعيم الحجاز فيما هم ـ أي قادة الإخوان ـ يعودون كما لو أن خيولهم لم تكسها الغبرة في سوح القتال، ولم تعانق سيوفهم ورماحهم السيوف والرماح، ولم تطأ أقدامهم التراب.

حاول ابن سعود شخصياً أن يُخمد بوادر التمرّد لدى قادة الإخوان، فكتب إليهم رسالة يذّكرهم فيها بتجربة الخلفاء الراشدين كما صاغتها تعاليم الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب، وجاء فيها: «ومن سُنّة الخلفاء الراشدين ـ أبي بكر،

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

وعمر، وعثمان ـ رضي الله عنهم ـ أنهم هم الذين بعثوا البعوث، وجنّدوا الأجناد، وفتحوا الفتوحات العظيمة، كمصر والشام والعراق، والفرس، وأنفقوا خزائنها في سبيل الله، كما هو مشهور في سيرتهم، ولم يقل أحد من الصحابة، والتابعين رضي الله عنهم: إنّا نحن الذين فتحنا هذه الأمصار، بل ذكر العلماء أن الذين فتحوها هم الخلفاء الراشدون»[٢٢].

ثم يقول: «وآخر من كان على هذه الطريقة المُرضية شيخ الإسلام محمّد بن عبد الوهّاب، وآل سعود، رحمهم الله تعالى، فإنه لما سار عثمان المضايفي، وعبد الوهّاب أبو نقطة أمير عسير، وربيع، ومبارك بن روية بالدواسر، وهادي بن قرملة بقحطان، وحصل بينهم الوقعة المشهورة، هم وراجح الشريف، ثم بعد ذلك حاصروا مكّة المشرَّفة، حتى أذعنوا بالصلح، وطلب منهم غالب الشريف الصلح، فلم يقبلوا منه إلا بعد مراجعة الإمام سعود، فأمر بإتمام الصلح، وحجَّ من العام المقبل بجميع المسلمين، ودخلوا مكّة آمنين من غير قتال.

ولم يقل أحد من العلماء في تاريخهم، أن الذين فتحوها هؤلاء الذين تقدّم ذكرهم، وإنما ذكروا أن الذي فتحها سعود، وهو الذي تولّى إخراجها، ولم يتولّ إخراجها أحد ممن ذكرنا، ولم نسمع من قديم زمان أو حديثه ممن سلف من الأئمّة ولا من خلف ممن بعدهم أنهم قالوا بمثل قول هؤلاء..»[٢٣].

وتنبئ هذه الرسالة بأن الإخوان كانوا ينسبون إلى أنفسهم فتح الحجاز وينازعون ابن سعود امتياز الفاتحين، فيما هو ينسبه إلى نفسه قياساً على نسبة الفتح إلى الخلفاء الراشدين، وليس إلى القادة العسكريين الميدانيين الذين كانوا على رأس جيوش الفتح.

وعلى أية حال، لم تفلح رسالة ابن سعود في إحباط نيّات قادة الإخوان، فقد أصرّوا على تمسّكهم بحقهم في اقتسام المغنم السياسي، الأمر الذي دفع ابن سعود إلى الاستعانة بالاحتياطي الإستراتيجي الذي يمثّله علماء الدين، وهم

(٢٢) المصدر السابق، ج٩، ص ١٥٤.
(٢٣) المصدر نفسه، ج٩، ص ١٥٥.

الورقة الحاسمة في منازعة تتطلب رأياً شرعياً يحاصر أبعادها غير المنظورة، وليس أقدر من ابن سعود على استعمال هذه الورقة بذكاء خارق، وبالطريقة التي تدعم موقفه وتعزّز سلطانه.

وبإيحاء من ابن سعود، كتب الشيخ عبد الله بن عبد اللطيف آل الشيخ رسالة إلى الإخوان شدّد فيها على طاعة الإمام والتمسُّك بحبل البيعة وحذّر من نقض العهد ومنازعة ابن سعود الأمر ومنع قتاله على أساس أن «طاعة وليّ الأمر، وترك منازعته، طريقة أهل السنّة والجماعة». وكان الإخوان قد قدحوا في العلماء الذين اتّهمهم الإخوان بالتواطؤ مع ابن سعود والخضوع له فردَّ عليهم قائلاً: «وقد بلغني عن بعض مَن غرّه الغرور، من الطعن في العلماء، ورميهم بالمداهنة..»[(٢٤)].

والواضح أن العلماء لعبوا دوراً محورياً في الخلاف بين عبد العزيز وقائد الإخوان فيصل الدويش، وثبّتوا مركزية القرار السياسي والديني في يد ابن سعود، وربطوا مشروعية عمل الإخوان بامتثالهم لطاعة قراراته. وفي سنة ١٣٣٨هـ ـ ١٩١٩م، كتب الشيخ عبد الله بن عبد اللطيف بن عبد الرحمن، والشيخ حسن بن حسين، والشيخ سعد بن حمد بن عتيق، والشيخ محمد بن عبد اللطيف، إلى الملك عبد العزيز حذّروا فيها من الفرقة والخروج عن طاعة الإمام وإن كان تحت شعار الجهاد وقالوا: «إن حقيقة الجهاد، ومصالحة العدوّ، وبذل الذمّة للعامّة، وإقامة الحدود، أنها مختصّة بالإمام، ومتعلّقة به، ولا لأحد من الرعية دخل في ذلك..».

واستفتى ابن سعود أحد العلماء في القرار الانفرادي الذي اتخذه الدويش بإعلان الجهاد فأفتى بعدم شرعية الجهاد ما لم يكن بإذن الإمام. ولكن لم يلتزم أحد بحكم هذا العالم، فما كان من ابن سعود إلاّ أن أوحى لمجموعة من العلماء أن يدلوا برأي شرعي ويكتبوا في مسألة الدويش كي يلقي الحجة عليه وعلى من يليه في مسألة إعلان الجهاد دون إذن الإمام الممثّل بابن سعود. وخاطب العلماء ابن سعود بالقول: «فالواجب عليك حفظ ثغر الإسلام عن التلاعب به، وأنه لا

---

(٢٤) المصدر السابق، ج٩، ص ٩١.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

يغزو أحد من أهل الهجر إلا بإذن منك، وأمير منك لو صاحب مطيّة، وتسدّ الباب عنهم جملة، لئلاّ يتمادوا في الأمر، يقع بسبب تماديكم وتغافلكم خلل كبير..»[٢٥].

وكان الشيخ محمّد بن عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ قد حذّر في رسالة إلى قائدي الإخوان فيصل الدويش وسلطان بن بجاد بن حميد ومن يليهما من الإخوان من مغبّة الخروج على الإمام ونزع يد الطاعة وإعلان العصيان. وكانت أنباء قد بلغت ابن سعود عن لقاءات سرّية يعقدها قادة الإخوان لجهة إعداد خطة لإزالته عن الإمامة، فأراد إحباط مخطط يحاك ضده في السرّ من أجل إزالة ملكه، وأوحى للعلماء بالتحرك العاجل كي يزجروا قادة الإخوان عن التفكير في ما هم عازمون على فعله، فكانت مناسبة لكي يدبّج العلماء رسائل في التمجيد والتعضيد لإمامة ابن سعود. ولعلّ رسالة آل الشيخ كانت واحدة من تلك الرسائل التي كانت أشبه شيء بشهادة تزكية لابن سعود، وتثبيت لجدارته وأهليته للقيام بأمور الإمامة. فقد طالبوا جيش الإخوان وقادتهم بالشكر لله «على ما منّ به في هذا الزمان، من ولاية هذا الإمام (أي ابن سعود)، الذي أسبغ الله عليكم على يديه، من النِّعم العظيمة، ودفع به عنكم من النِّقم الكثيرة، وخوَّلكم مما أعطاه الله، وتابع عليكم إحسانه، صغيركم وكبيركم...». بل بالغ الشيخ في الشهادة قائلاً: «فوالله ثم والله: إنّا لا نعلم على وجه الأرض شرقاً وغرباً وشمالاً ولا جنوباً شخصاً أحقّ وأولى بالإمامة منه، ونعتقد صحة إمامته وثبوتها، لأن إمامته إمامة إسلامية، وولايته ولاية دينية..»[٢٦].

إنّ هذه الشهادة المفعمة بزخم عاطفي وديني كبير تشير من ناحية إلى عظم الخطر المحدق بحكم ابن سعود، وتحمل من ناحية أخرى رسالة تحذيرية شديدة اللهجة للحيلولة دون إقدام قادة الإخوان على فعلٍ يُعدّ في نظر العلماء شنيعاً وزيغاً عن جادّة الحق.

---

(٢٥) المصدر نفسه، ج٩، ص ص ٩٥ ـ ٩٦.
(٢٦) المصدر السابق، ج٩، ص ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

لقد أفصح الإخوان عن مؤاخذاتهم على ابن سعود من أجل تبرير الخروج عليه، وفي ذلك محاولة واضحة لنزع الصفة الدينية عنه. وكتب عدد من قادة الإخوان رسالة إلى عبد العزيز قالوا فيها: «إنّا لا نجتمع وإيّاك إنْ خالفت شيئاً مما ذكرنا إلا كما يجتمع الماء والنار». وكان ذلك بداية إعلان التمرّد والخروج على طاعة ابن سعود.

وتدخّل كبار العلماء أمثال سعد بن حمد بن عتيق، وسليمان بن سحمان، وصالح بن عبد العزيز، وعبد العزيز بن عبد اللطيف، وعمر بن عبد اللطيف، وعبد الرحمن بن عبد اللطيف، ومحمد بن ابراهيم، وكاتبوا قادة الإخوان بلهجة شديدة وحرّموا الخروج على ابن سعود بما نصّه «وأما الخروج، ونزع اليد من طاعته، فهذا لا يجوز»، وطالبوهم بالتوبة والاستغفار وملازمة طاعة ابن سعود[٢٧].

ويقول الشيخ عبد الله بن عبد العزيز العنقري في رسالة إلى الإخوان،عقب موجة من الانتقادات الواسعة أطلقها الإخوان ضد ابن سعود، من أبرزها وربّما المحرّض على غيرها مخالطةُ الكفّار والتعامل معهم: «وقد بلغنا أنّ الذي أشكل عليكم أنْ مجرّد مخالطة الكفّار ومعاملتهم، بمصالحة ونحوها، وقدومهم على وليّ الأمر لأجل ذلك، إنما هو موالاة المشركين، المنهي عنها في الآيات والأحاديث». وقد استندوا في ذلك إلى كتاب «الدلائل» الذي صنّفه الشيخ سليمان بن عبد الله بن الشيخ، وكتاب «من سبيل النجاة» للشيخ حمد بن عتيق.

وقد شرح العنقري الخلفية الشرعية للمصنّفين على أساس أنهما وضِعا عقب هجوم العساكر التركية على نجد وساعدهم في ذلك جماعة من نجد وأحبّوا ظهورهم. وكان المراد من التصنيف «موافقة الكفّار ـ أي الأتراك ـ على كفرهم وإظهار مودّتهم، ومعاونتهم على المسلمين، وتحسين أفعالهم، وإظهار الطاعة والانقياد لهم على كفرهم»[٢٨].

---

(٢٧) المصدر السابق، ج٩، ص ص ١٨٣ ـ ١٨٥.

(٢٨) المصدر السابق، ج٩، ص ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

ثم برّأ العنقري ساحة ابن سعود قائلاً: «والإمام وفَّقه الله لم يقع في شيء مما ذُكر، فإنه إمام المسلمين، والناظر في مصالحهم، ولا بدّ له من التحفُّظ على رعاياه وولايته، من الدول والأجانب، والمشايخ رحمهم الله، كالشيخ سليمان بن عبد الله، والشيخ عبد اللطيف، والشيخ حمد بن عتيق، إذ كرهوا موالاة المشركين، فسّروها بالموافقة والنصرة، والمعاونة والرضا بأفعالهم..»[٢٩]. وهناك رسائل أخرى كتبها علماء كبار مثل الشيخ عمر بن محمد بن سليم، والشيخ محمد بن عبد اللطيف وغيرهما، في محاولة لتبديد الاتهامات ضدّ ابن سعود، ومحاصرة الفورة الإخوانية التي بدأت تحشد مبرّراتها من كتب المذهب وتنفصل عن مجال التأثير الديني والمعنوي للعلماء.

وقد اضطلع الشيخ العنقري بدور الوسيط بين ابن سعود والإخوان في محاولة لإقناعهم بالعدول عن قرار الخروج ودعوتهم لتحكيم الشرع في مسألة الخلاف مع ابن سعود، ولكن لم ينجح في مهمته. وعلى أية حال، كان التأييد الديني الواسع الذي جناه عبد العزيز في خلافه مع الإخوان كافياً لإنزال ضربة عسكرية قاصمة بهم مستعيناً بالقوات البريطانية التي استعملت الطائرات لتشتيت فلولهم ودكّ حصونهم. ولم يكن هذا القرار العسكري الحاسم ليصدر دون غطاء ديني، فقد أصدر العلماء حكمهم في الدويش وجماعته، ووسموهم جميعاً بالكفر والردّة[٣٠].

ويظهر من سيرة العلاقة بين العلماء والحكام السعوديين أنّ ثمّة تحالفاً مصيرياً غير قابل للفكاك بين الوهّابية والعائلة المالكة بما يجعل التلاحم بينهما ضرورة مشتركة، إذ إنّ بقاء أحدهما متوقّف على بقاء الآخر والعكس صحيح، ما يجعل خيار التمسّك بالوهّابية من قِبل العائلة المالكة خياراً إستراتيجياً ومصيرياً.

الدولة.. تمثيل الدين أو المجتمع؟

إن الدين الذي أريد منه تزويد الدولة السعودية بجرعة المشروعية لم يتم

---

(٢٩) المصدر نفسه، ج٩، ص ١٥٨.

(٣٠) المصدر السابق، ج٩، ص ٢٠٩.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

تأطيره نهائياً، إذ ظل أهل الدين ينظرون إلى الدولة بوصفها جهازاً لنشر الدعوة وتطبيق الشريعة، فيما كان أهل الحكم عاجزين عن الإجابة عن السؤال المركزي: ما هي حدود علاقة الدين بالدولة، أو بالأحرى ما هو دور الدين في الدولة؟

تخضع علاقة الدين بالدولة في التجربة السعودية لجدل متواصل وجادّ، فلأول مرّة في التاريخ السياسي الحديث تتمّ مصاهرة عنصرين متنافرين، بالنظر إلى ما كشفت عنه تجربة الصراع في أوروبا وما نجم عنه من تحوّلات دراماتيكية في العلاقة بين السلطة والمجتمع. فهذا الصراع أفضى في نهاية المطاف إلى تحرّر أوروبا من قبضة الإكليروس والنظام الثيوقراطي الكنسي وتحوّلها إلى عصر الدولة الحديثة بنزوعها العلماني الليبرالي.

وكان من الطبيعي في التجربة السعودية أن تحدث عملية تجاذب بين عنصري الدين والدولة، تجاذب تدور رحاه حول أولوية أي منهما في الأهمية، أي في الإستراتيجية العامة للدولة ـ الأمّة، وفي التوجّهات السياسية، والأهداف المنشودة من تلك العلاقة. فأهل الدين يرون أن الدولة خُلقت من أجل خدمة الدين، وأن الدين يعلو على كل شيء بما في ذلك الدولة، التي يجب أن تكون خاضعة لتوجيهات علماء الدين، وأن الدولة ملزمة بتوفير كلِّ مقوِّمات بقاء الدعوة وتمدّدها. فثمة غاية لأهل الدين إذن من المصاهرة مع الدولة، فالدعوة لا تسير بدون غطاء سياسي، يوفّر لها الحماية، ويمدُّها بمصادر القوة المادّية والمعنوية من أجل الانتشار، والدولة لا تحقق سيادتها بدون غطاء ديني، يمدّها بالمشروعية، ويسوّغ لها سياساتها في من تحكم.

على أن نظرة أهل الدولة تميل على الدوام إلى التوسّل بالذريعة السياسية، كضمانة مؤكدة لحفظ وحدة السلطة، فهم يرون أن ثمة أيديولوجية دينية ضرورية من أجل إحاطة الدولة بهالة قدسيّة وبمعنى ديني يوثّق عُرى تماسكها، ويكفل مشروعيتها في الوسط الذي نشأت فيه، ويضمن الحدّ الأدنى من متطلّبات البقاء على قيد الحياة السياسية، وفوق ذلك كلّه يضفي مشروعية على سياساتها وأدائها العام. فهناك امتحانات صعبة تطلبت إجابة حاسمة من قِبل أهل الدين وأهل

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الدولة معاً، انطلاقاً من رغبة الطرفين في تحقيق الأهداف التي حملاها، والرؤية التي رسمها كل منهما حيال الآخر.

وقد انطوى التحالف التاريخي بين الشيخ الوهّابي والأمير السعودي على غايات متبادلة يراد إنجازها. ولكنّ شروط اللعبة تقتضي أحياناً أن يخترق الديني حدود السياسي وبالعكس، ما دام الطرفان يحملان رؤية متماثلة ولكن من موقعين مختلفين. فقد زاول الشيخ ابن عبد الوهّاب مهمّة الإمام الأعظم الماسك بالسلطتين الدينية والزمنية، فكان يأمر بجبي الخراج والصدقات ويصدر أوامر للقوات بالغزو، ويفصل في الخصومات والمنازعات، فيما كان يوحي أداء الأمير بأن التأسيس الديني لسلطته السياسية ولدولة آل سعود يتطلب تكييفاً من نوع ما مع الشيخ/ الإمام، فيترك له في مرحلة التأسيس توثيق رابطة الدولة بالدين من خلال الحضور الكثيف للشيخ ـ الإمام في مجالات الدولة عامة.

ولكنّ مقتضيات سيرورة الدولة تتطلب تحقيق قدر كبير من السيطرة الضابطة لمقاليد الحكم (Hegemonic Control)، ولا بدّ أن يعاد تشكيل العلاقة بين الدين والدولة وترسيم الحدود بينهما وفق مقتضى ضبط السلطة. فرحيل الشيخ ابن عبد الوهّاب قد خفّض على نحو تدريجي سلطة أهل الدين، خصوصاً أن الذين جاءوا بعد المؤسسين ولا سيما السياسيين منهم، كانوا مدركين تماماً لفحوى التحالف الديني ـ السياسي، وما هي أغراضه الأوّلية. ولذلك قرّر السياسي أن يحقق في نفسه مواصفات رجل الدين ورجل الحكم، دون أن ينبذ بعيداً طبقة العلماء ورجال الدين، الذين بقوا في كل الأحوال احتياطياً استراتيجياً لا غنى عنه في تحقيق الاصطفافات الداخلية وحشد الأتباع خلف الدولة. وكانت تلبية بعض تطلّعات أهل الدين جزءاً من استراتيجية أهل الحكم، لأن رضاهم يُعتبر إنجازاً سياسياً لا غنى عنه، ويحقق على الأقل جزءاً من الأغراض الأيديولوجية كما يرمي إلى ذلك مضمون التخالف السعودي ـ الوهابي.

لم يقع تصادم من أي نوع كان بين أهل الحكم وأهل الدين في خلال التجربتين السعوديتين الأولى والثانية، وإذا سُجّلت احتجاجات متبادلة فهي لم تصل إلى حد التصادم، وربما يعود السبب في ذلك إلى أن التجربتين لم تصلا

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

إلى مرحلة الإنجاز السياسي التام، أي لم تنتج أي منهما دولة مستقرة وثابتة، بل كان التهديد والاضطراب يحيطان بهما من الداخل والخارج، ما أجّل فرص ظهور تشققات داخل بنية التحالف الديني السياسي، فالظروف السياسية والعسكرية والاجتماعية لم تكن تسمح بالتصادم، وكان المطلوب في ظل التحدّيات الداخلية والخارجية الاعتصام بالتحالف والوحدة.

أما في التجربة السعودية الثالثة، التي بدأت باحتلال الرياض في العام ١٩٠٢، فقد كان مشروع الدولة واضحاً ومتبلوراً، وكان المناخ الدولي مؤاتياً لتحقيق مشروع الدولة، في سياق النزوع الاستعماري الأوروبي لتقسيم التركة العثمانية وإحباط مشروع الدولة العربية بقيادة الشريف حسين، وبهذا تحققت لرجل الحكم مقوّمات الهيمنة على حساب رجل الدين. فمشروع الدولة كان يتطلب الخضوع لحسابات سياسية دنيوية محض، ولأوضاع دولية تفرض نفسها بشدة إقليمياً وعالمياً. أما المشروع الأيديولوجي فكان مستنداً إلى ثوابت صلبة، عبر الاحتفاظ بفورانية حركة الفتح داخلياً وخارجياً، والإبقاء على جاهزية جيوش التوحيد من أجل تطهير المناطق المجاورة من «الرجس وعبادة الأوثان»، بحسب العقيدة الوهّابية.

كان غزو السعوديين للكويت ومقاطعتهم الاقتصادية لها في العقد الثاني من القرن العشرين أول ارتجاج عنيف يصيب التحالف الديني السياسي. وذلك أنَّ قادة الإخوان الساخطين على سياسة ابن سعود بشأن الالتزام بالضرورات السياسية من أجل ضمان قيام الدولة وجدوا أنفسهم، لاحقاً، في حالة تناقض مع إمامهم السياسي، وقد قابلوه في جدّة عام ١٩٢٧ ولسان حالهم يقول: ألست أنت الذي كنت ترى في العراق دولة شيعية ولا بد من تطهيرها من الشرك، أولست أنت الذي كنت ترى أن غزو الجوار واجب ديني، فلماذا تخلّيت عن ذلك كله؟ بيد أن ابن سعود الفاتح ليس هو ابن سعود رجل الدولة، فهو الآن قد وصل إلى مرحلة تملي عليه أن يكفّ يده عن خارج الحدود الدولية المرسومة من قبل الحاكم البريطاني في الخليج، ولا بد أن يوفّر شروط نجاح دولته، وفي مقدّمتها تبديل الخطاب والانتقال من «مرحلة الفتح» إلى «مرحلة الدولة»، إذ لم يعد لشعارات

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

غزو الجوار، ونشر الدعوة، ووطء بلاد الشرك بخيول جيوش التوحيد، مكان في النظام الدولي الجديد، فالجنوح نحو تطبيق هذه الشعارات قد يؤدّي إلى انهيار الدولة نفسها؛ فهذه الدولة نشأت بدعم وتأييد ومساعدات مالية وعسكرية مباشرة من بريطانيا بموجب اتفاقيات وشروط ملزمة لابن سعود في احترام المواثيق والحدود الدولية المرسومة، وهو ما يتعارض مع صميم المشروع الدعوي.

صحيح أن ابن سعود لم يكن يحمل مشروعاً دينياً بالمعنى الدقيق للكلمة، ولكنه بالتأكيد كان يرى أن الإبقاء على نشاط الحليف الديني وحضوره ضرورة من ضرورات الدولة السعودية. ورغم أنه ناضل من أجل توفير كل مبرّرات نجاح مشروعه السياسي، المتعارضة مع التعاليم الدينية الوهّابية، في مجالات التعليم والتكنولوجيا والاتصالات وغيرها، فقد كان يشدّد على دور العلماء والعلاقة الوثيقة بهم.

لا يبدو أن ثمة إجابة حاسمة يمكن للدولة تقديمها عن السؤال حول دور الدين في الدولة، والذي ما زال حسمه مؤجّلاً لأمدٍ غير معلوم. وفيما يرتبط بخطابَي الفتح والتأسيس كان أهل الدين سواء في نظرتهم إلى دور الدين، لأنهم يرون بأن إنجاز الدولة لا يمثل نهاية مشروع الدعوة بل هو حلقة من حلقاتها، فهذا المشروع عابر للزمان والمكان ولا يخضع لظروف السياسة، وقوانين الدول، والمواثيق الدولية. وفي المقابل، نظر أهل الحكم إلى أهل الدين في مرحلة الفتح كقوة تحرير وكتائب في جيش الموحّدين الذين على أيديهم تحقّق نجاح قيام الدولة، ولكن نظرتهم في مرحلة ما بعد التأسيس قد تبدّلت، فلم يعد بالإمكان توظيف قوتهم في البناء. لقد اعتاد هؤلاء أن يزاولوا مهامّ الثوار في التغيير والهدم، ولا يمكنهم في مرحلة التأسيس الاضطلاع بدور بنائي، ولذلك تحوّلوا إلى قوة كابحة لمشروع الدولة، فقد رفضوا إدخال منتجات تكنولوجية وبرامج تعليمية حديثة في الدولة لأنها، في عقيدتهم، متعارضة مع الدين، وكانوا يرون أن القيام بعملية تطهير دائمة لجهاز الدولة هو جزء جوهري من مشروع الدعوة، فالدولة تصبح عُرضة للدنس ما لم تكن خاضعة لإشراف العلماء وتوجيهاتهم.

إنّ المراوحة التي حكمت سلوك أهل الحكم في التعامل مع أهل الدين لجهة

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

ضبط العلاقة بين الدين والدولة كانت تصدر عن حسابات سياسية داخلية أساساً. ولكن في كل الأحوال كان ثمة أمر ثابت يراد منه أن يكون حاضراً على الدوام في تلك الحسابات، وهو تأكيد العلاقة بين أهل الحكم وأهل الدين. على أن تكييفاً حاذقاً كان يتم بين أغراض أهل الحكم ومقاصد أهل الدين من أجل تحقيق الموازنة المطلوبة في تلك العلاقة الشائكة. ولكن هذه الموازنة ليست محكومة دائماً باعتبارات واقعية كما هو الحال بالنسبة إلى أهل الحكم، فهناك اعتبارات شرعية وأيديولوجية يفرضها أهل الدين في مجمل مناشط الدولة. ولا شكّ في أن أهل الدين يخضعون في نهاية الأمر لهيمنة أهل السياسة، كما يتبدّى ذلك من خلال المؤسسة الدينية مجسّدة في «هيئة كبار العلماء» و«اللجنة الدائمة للإفتاء والدعوة والإرشاد» وجهاز «هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، فأعضاء هذه المؤسسة يعيّنون من قِبل أهل الحكم، ويتلقون منهم رواتبهم ويمتثلون لتوجيهاتهم، وبالتالي فهم جزء منضوٍ في مشروع الدولة. إلا أن ذلك لا يعني خضوع أهل الدين لأهل الحكم خضوعاً تاماً، فهناك إملاءات أيديولوجية يرفض أهل الدين إخضاعها للمساومات السياسية.

ثمة مفارقة دقيقة بين نزعتين في أدلجة الدولة، فهناك أدلجة متّصلة بأداء الدولة، وتوجّهاتها السياسية، وهناك أدلجة متصلة بأهداف يراد من الدولة تحقيقها، أي بأغراض تقع خارج المجال الوظيفي للدولة كدولة ناظمة للمصالح العمومية. فأيديولوجية الدولة غير الدينية تكون غالباً مصمَّمة لتنفيذ برنامج سياسي معيّن، له علاقة حميمية بالدولة نفسها، فيما تكون الدولة الدينية، كما ينظر إليها أهل الدين، مؤسسة لغرض تطبيق الشريعة وتحقيق المثل الدينية العليا. فالدولة هنا لا تحقق قيمومتها من خلال عقد اجتماعي يمنح أهل الحكم حق تنظيم المصالح العمومية وتعميم المنافع، وبالتالي فإن الإخلال بهذا العقد يُفضي تلقائياً إلى تصديع تلك القيمومة، بل هي دولة تحقق قيمومتها من مصادر أخرى تقع خارج مجال العلاقة بين السلطة والرعية، كدعوى التفويض الإلهي وتجسيد إرادة السماء على الأرض، أو دعوى الحقّ التاريخي الخاص بعائلة وفئة من البشر، تملك الحق السلطاني ولا تحتاج إلى الحصول على تفويض من الناس.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

لا شكّ في أنّ الدول تسعى لاستعارة معانٍ من خارجها، دينية وتاريخية وفكرية، تماماً كما يظهر في الرجوع المتكرر لدى القيادة السياسية في الولايات المتحدة إلى الدين والاحتماء بلغة كنسية، والذي يعكس نزوعاً ضارياً داخل الدولة إلى تعويض النقص في جرعة المشروعية عن طريق الالتصاق بالمقدّس والمطلق، أي بمصادر أخرى غيبية ليس بالإمكان الحصول عليها من الناس، ولا سيّما حين تفقد الدولة جزءاً كبيراً من صدقيتها وتعجز عن تقديم علاجات حاسمة لمشاكل الناخبين. . ولكن هذه النزعة تبقى في حدودها الضيقة المتّصلة بتبرير سياسات الدولة.

من الناحية الواقعية، تحوّلت أيديولوجية الدولة في بلدان عديدة من الشرق الأوسط إلى أداة قهر للمجتمعات، ومصدر تبرير لاقتراف أفدح الأخطاء. ولكن الأيديولوجية في بلد مثل السعودية تتخذ طابعاً أشدّ سطوة فهي تلبس الحق التاريخي والحق الديني في آن، وهذا يفقد الدولة سِماتها الحقيقية، وتالياً الوظيفة المنوطة بها، إذ تتحوّل من جهاز لتنظيم المصالح العمومية إلى أداة لتحقيق مآرب خاصة، فهذان الحقان يفوّضان إلى أهل الحكم وأهل الدين احتكار مجال الدولة احتكاراً تاماً، وتحويلها إلى منطقة مسوّرة. وبذلك تصبح الدولة منقسمة بين حقّين، فلأهل الحكم حق السلطة ولأهل الدين حق الدعوة، ولا مجال للحديث عن منظومة حقوق وواجبات متبادلة بين الدولة والمجتمع.

إنّ استعادة الدولة لوظيفتها كدولة مصمّمة أولاً وأخيراً لتنظيم شؤون الرعية، وإدارة المصالح العامة، وتوفير الإطارات القانونية اللازمة لذلك، تتطلب فصلاً حقيقياً بين الدولة والأيديولوجيا، دينية كانت أم تاريخية أم فكرية. وهذا الفصل لا يُقصد منه بحال تخلّي الدولة عن مسؤولية حفظ النظام القِيَمي والمُثل العليا للمجتمع، وإنما يهدف إلى صنع إطار للعلاقة بين السلطة والمجتمع، بما يحفظ للدولة قيمومتها التامة كونها ذات صفة تمثيلية لعموم الفئات المنضوية في داخلها، وبدون ذلك يكون مسار العلاقة بين الدولة والمجتمع مقطوعاً.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الفصل الثاني

السلفية والتحديث

«السيف والقرآن هما كل ما أملك»[1] كلمة للملك عبد العزيز بن سعود يلخّص فيها أُسس التحالف التاريخي بين المذهب الوهّابي وآل سعود. من منظور سلفي، جسّد الملك عبد العزيز تطلّع السلف الصالح والفقهاء العدول في المدرسة الحنبلية الذين نظّروا لدولة قائمة على أساس تحكيم الشريعة، كما نظّر لها شيخ الإسلام ابن تَيْمِيّة (٦٦١هـ-٧٢٨هـ) في كتابه «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» والشيخ ابن قيِّم الجوزية (٦٩١هـ ـ ٧٥١هـ) في «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية». واستحوذ الإنجاز السياسي غير العادي لابن سعود على اهتمام خاص لدى علماء الدين خارج الجزيرة العربية، وهذا ما دفع عالماً متنوّراً مثل الشيخ رشيد رضا (١٨٦٥م ـ ١٩٣٥م) إلى الاعتقاد بأن عبد العزيز هو الحاكم الذي حافظ على المبادئ الجوهرية للسنّة وعزّزها بعد الخلفاء الراشدين الأربعة[2].

وقد نظرت سُلالة الشيخ محمد بن عبد الوهّاب إلى السيف باعتباره رمزاً للسلطة الزمنية متمثلة بالحكم السعودي، الذي يمكن الاستعانة به على نشر تعاليم المذهب الوهابي ومعتقداته في المناطق الملحقة بمركز سلطة ابن سعود داخل الجزيرة العربية. وفي المقابل، ناضل ابن سعود من أجل تدشين سلطة مركزية

(١) Mohyiddin al-Qabesi, The Holy Quran and the Sword: Selected addresses, speeches, and interviews by HM Late King Abdulaziz al-Saud (Riyadh, 1998), p.70.

(٢) الشيخ محمّد رشيد رضا، **السنّة والشيعة**، ص ٧٩ منشور في مجلة المنار.

موحّدة ما دفعه إلى توظيف حليفه الديني لتوفير مصدر صلب للمشروعية. وقد تطلّبت هذه المصلحة المتبادلة درجة محدّدة من تقاسم السلطة لجهة تحقيق تطلعات مشتركة من منطلقين مختلفين. وهذا بدوره تطلّب درجة عالية من الانسجام بين المؤسّستين الدينية والسياسية، والاتفاق في الوقت نفسه على وضع السلطة الزمنية في يد آل سعود، في مقابل منح عائلة آل الشيخ سلطة على الشؤون الدينية[٣].

هذا التمايز الدقيق بين السلطتين الزمنية والدينية يتم تحديده في ضوء التقاليد التاريخية والدينية. فقد عُرف عن المدرسة الحنبلية مناصرتها شبه المطلقة لمفهوم طاعة الأمير ومعارضة أي شكل من النشاط السياسي الذي يقود إلى الفتنة والانقسام داخل جماعة المسلمين، وتحصر هذه المدرسة دور العلماء في المشورة وتقديم النصح للحاكم بناء على الحديث النبوي «الدين النصيحة»[٤].

ولذلك، فإن المدرسة الحنبلية التقليدية هي الأكثر تسامحاً إزاء الحكّام بين المذاهب الإسلامية الأخرى. وعليه يميل الشيخ محمد بن عبد الوهّاب وأنصاره إلى التوافق مع السلطة الزمنية ما دامت متصالحة مع أهل الدين. وبدرجة متساوية أيضاً، يغضُّ العلماء الطرف عن آثام الحاكم ما لم يأت بكفر بواح بحسب مُمليات الشريعة ونصوصها.

وعلى ذلك يمكن القول إنَّ ابن سعود أفاد من المدرسة الحنبلية لاكتساب الصفة الشرعية دونما أضرار، أوهواجس، أو مقابل. ويعود السبب في ذلك إلى أن الوهّابية، إلى كونها المذهب الغالب في نجد، كانت تمثل حركة دينية طهرانية منزوعة المضمون السياسي. فالمسعى المركزي لهذه الحركة هو «تطهير الاعتقاد وإعادة إحياء مفهوم التوحيد في صورته الصارمة، وعبادة الله وحده»[٥]. ويعتقد

---

(٣) **لمع الشهاب في أتباع الشيخ محمد بن عبد الوهاب**، تحقيق مصطفى أبو حاكمة، بيروت ١٩٦٧، ص ٢٦.

(٤) أبو يعلى الفرّاء الحنبلي، **الأحكام السلطانية**، بيروت، ١٩٧٩ ص ١٩. وانظر أيضاً: ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، جدّة، ١٩٦٢، الجزء الثاني، ص ٧٨.

(٥) S. S. Huyette, *Political Adaptation In Saudi Arabia: A Study of the Council of Ministers*, (London, 1985), p.13.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

نقّاد المدرسة الوهّابية وعلماؤها بأن التسعة عشر كتاباً التي صنّفها الشيخ محمد بن عبد الوهّاب لا تشتمل على فكر سياسي ولا تتعامل مع القضايا المعاصرة، بخلاف ما كان عليه محمد علي باشا الذي كان يعيش في الفترة نفسها[٦].

ويرى جلال كشك أنّ القراءة في كتب محمد بن عبد الوهاب ومنشوراته «تعطي انطباعاً وكأنه يعيش خارج التاريخ، فليس له من تعليق على حدث معاصر خارج محيطه، بل يناقش قضايا فقهية سبق بحثها وصدرت فيها إجابات حاسمة قبل مولده بقرون عديدة»[٧].

لكنّ الظروف التاريخية والاجتماعية لعبت دوراً مهمّاً في التمهيد لنجاح الدولة السعودية التي شهدت نزعتين متقابلتين: الأولى هي الاحتفاظ بالقيم الدينية وصَونها، كجزء من التزام آل سعود بالاسلام وبمقتضى التحالف مع العلماء، والنزعة الأخرى هي تبنّي برامج التحديث كخيار حيوي للدولة.

وقد مثّلت العلاقة الودّية بين العرش السعودي وعلماء الدين واحدة من أهم مميّزات التاريخ السعودي المعاصر. ومنذ سقوط الرياض عام ١٩٠٢، بدأ عبد العزيز بإحياء التحالف التقليدي مع العلماء، وأبدى حماسة عالية لمناصرة المعتقدات الوهّابية، ما أضفى على حركته معنى دينياً ونجح في استيعاب موجة من الأنصار الذين تحوّلوا إلى جيش عقائدي. وهنا يحقق الخطاب الديني تطلّعاً سياسياً مهمّاً، حيث يلتقي الزمني بالديني بما يسوّغ تشكيل الجيش العقائدي لابن سعود، أي الإخوان عام ١٩١٢[٨]. فقد أنشأ ابن سعود هذا «الشبح»، كما يصفه روبرت ليسي[٩]، تنشئة عصبية دينية غايتها إشعال الحماسة الجامحة نحو الغزو والفتح تحقيقاً لتطلّعاته السياسية. وأيّاً يكن الأمر فقد لحظ عبد العزيز في وقت لاحق خطر التهديد الذي خلقه الإخوان ضد حكمه، فقرّر التخلّص منهم بصورة

(٦) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، القاهرة، ١٩٩٣، ص ١٧.

(٧) محمد جلال كشك، **السعوديون والحلّ الإسلامي**، ماساتشيوستس ـ الولايات المتحدة، ١٩٨٢، ص ٨٧.

(٨) see Ayman al-Yassini, *Religion and State in Saudi Arabia*

(٩) Robert Lacy (1981), *The Kingdom*, New York, p. 110.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

حاسمة. وقد نشأ الخلاف بين قيادات الإخوان وابن سعود على قاعدة تباين المصالح، إذ زعم الإخوان بأن رسالتهم تتمثّل بنشر الإسلام في العالم، وهي رسالة لم تكن مدرجة في التوجهات السياسية لابن سعود، وخلافاً للجهاد الوهّابي ـ السعودي في القرنين الماضيين فإنّ الحملات العسكرية التي قادها ابن سعود لم تستهدف نشر الوهّابية بل إعادة تأسيس سلطة آل سعود(١٠). وفي المقابل كانت المهمة الوحيدة لدى الإخوان هي استعادة تحكيم الشريعة التي جرى تقويضها على يد ابن سعود، الذي أصبح في نظر الإخوان مجرّد «طالب ملك، وموالي وشريك للكفار في أعمالهم»(١١). وتزامن الخلاف المتنامي بين الإخوان وعبد العزيز مع إدخال التكنولوجيا والتعليم الحديث الذي عارضه الإخوان بشدة على أساس مفهوم البدعة، وهي كما يعرّفها الشيخ ابن عبد الوهّاب الاعتقاد أو العمل غير القائم على القرآن أو الحديث أو سابقة من الصحابة(١٢). ومن أجل مقاومة التزمّت الديني لدى الإخوان عمل عبد العزيز على صهرهم في المجتمع الحديث، فيما واجه من بقي منهم بالسلاح في معركة السبلة في ٣٠ أيار/ مايو ١٩٢٩م، بدعم عسكري ومالي بريطاني بناء على اتفاقية الحماية الموقّعة عام ١٩١٥(١٣). وحقيقة الأمر أن الإخوان، كقوة عسكرية، باتوا غير صالحين بعد إعلان قيام الدولة، بمعنى أن الجهاد كمسوّغ وحافز للنشاطات العسكرية التي كان يقوم بها الإخوان أصبح ذا مفعول عكسي ومتعارض مع شروط بناء الدولة ومبادئها وأهدافها. وقد أدرك ابن سعود في مرحلة مبكّرة متطلبات استقرار المملكة، فسعى إلى المحافظة على توازن دقيق بين التقاليد القبلية والتأثير الديني وهيمنة العائلة المالكة، ومقتضيات التحديث، ورأى أن هذه

---

(١٠) M. Abir, Saudi Arabia: *Government, Society, and the Gulf Crisis,* (London, 1993), p.4.

(١١) خير الدين الزركلي، **شبه الجزيرة العربية في عهد الملك عبد العزيز**، بيروت، ١٩٧٠، الجزء الثاني، ص ٤٨٥.

(١٢) محمد بن عبد الوهّاب، **أصول الإيمان وفضائل الإسلام**، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الجزء الأول، ص ٢٢٥.

(١٣) The Economist Intelligence Unit, Country Profile: Saudi Arabia 1992-1993, p.3.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

العناصر متضافرة يجب توظيفها لخدمة أولوية كبرى هي إقامة مملكة موحّدة ومركزية.

وعلى أية حال، فإن مشكلة مستقبل الدولة نشأت من التناقضات بين التطرّف الديني وسيرورة الدولة. وينقل حافظ وهبة المستشار المصري في مكتب الخارجية لدى ابن سعود منذ عام ١٩٢٢ تفاصيل دقيقة عن احتجاج العلماء في حزيران/يونيو ١٩٣٠ على منهج إدارة التعليم في مكة لاشتماله على تعليم الفنّ، واللغات الأجنبية، والجغرافيا التي تحتوي على مادّة حول دوران الأرض. وفي محاولة منه لإقناع المعترضين، شرح وهبة للعلماء أهمية هذه الموضوعات من منظور ديني، فاعترض أحدهم على مادّة الجغرافيا لأنها تشتمل على فرضيّات حول دوران الأرض وتتحدث عن النجوم والكواكب التي اختلقها الفلاسفة الإغريق وقد أنكرها السلف[١٤]. وبخلاف ما كان عليه الحال عام ١٩٢١ حين رضخ عبد العزيز لحليفه الديني وأوقف استعمال اللاسلكي في مراسلته مع المناطق الأخرى في الحجاز[١٥]، قرّر في هذه المرحلة تعزيز حكمه بتبنّي دور متوازن ولكنه فاعل من أجل إزالة العقبات التي تحول دون تقدّم الدولة. كذلك واجه ابن سعود تحدّيات جمّة أخرى، عالجها تارة بالإقناع الودّي أو بعدم الاكتراث أو بالتعويض، في مواقع لا تشكّل خسارة بالنسبة إليه وتسترضي حليفه الديني. فحين شكا علماء نجد لعبد العزيز بشأن الاحتفال بالعيد النبوي الذي يقام في الحجاز، أصدر أمراً بحظر الاحتفال بهذه المناسبة، ولكن حين كان يريد كسب المناظرة في مسائل معيّنة فقد كان يفعل[١٦].

في ٢٩ أيار/مايو ١٩٣٣ وقّع وزير مالية ابن سعود عبد الله سليمان بناء على أمر ملكي، اتفاقية مع شركة ستاندرد أويل أوف كاليفورنيا (سوكال)، وتحصل الشركة بموجبها على امتياز التنقيب وتطوير النفط في البلاد. وقد عارض العلماء

---

(١٤) حافظ وهبة، **جزيرة العرب في القرن العشرين** (القاهرة، ١٩٦١) ص ص ١٤٥ ـ ١٤٦.
(١٥) عبد الفتاح أبو عليه، **الإصلاح الاجتماعي في عهد الملك عبد العزيز**، ص ١٥٧.
(١٦) R. Lacy, The Kingdom, p.181.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

بشدة هذه الاتفاقية كونها تؤدّي، بحسب اعتقادهم، إلى فتح الأبواب أمام الكفّار للإقامة في جزيرة العرب، كما ستؤدّي إلى فساد أخلاقي بإدخال المُسكِر والصور الخليعة وغيرهما من وسائل الشيطان. ولكنّ عبد العزيز تجاوز الاحتجاج بطريقة حاذقة وعدم اكتراث(١٧).

وقد تمكّن عبد العزيز من تكييف سياساته لشروط التحديث مع احتفاظه بدرجة معيّنة من الالتزام بأحكام الشريعة وبالعلاقة مع العلماء. وبصورة عامة، وجد ابن سعود نفسه في مواجهة قوتين فاعلتين: علماء نجد الذين يتمسّكون بشدة بالتعاليم الوهّابية التقليدية المتعارضة مع الابتكارات الحديثة، والقوة الأخرى هي تيار التحديث، بما هو خيار حتمي ضروري لتسيير شؤون الدولة.

ويلفت التاريخ السياسي للدولة السعودية إلى مرحلتين رئيسيتين: الأولى مرحلة عبد العزيز التي رهنت الدولة الملكية القبلية المطلقة، حيث حكم ابن سعود البلاد بوصفه زعيم قبيلة، فكان هو الدولة، إذ لم يكن أخوانه أو أبناؤه أو وزراؤه وأمراء المناطق أو أي شخص آخر قادرين على القيام بعمل أو مبادرة دون مشورته، فكل القرارات لا بدّ أن تحظى بموافقته وإلاّ ذهبت مع الريح(١٨). والثانية مرحلة ما بعد عبد العزيز، التي بات فيها على الملك، بالرغم من تمتّعه بسلطة غير محدّدة، التمسّك بالإجماع داخل العائلة المالكة، ومراعاة التوازانات بين الأجنحة، إضافة إلى حساب التطورات الجديدة وتحدّيات الاتجاه التحديثي في البلاد.

في المرحلة الأولى الواقعة بين عامي ١٩٣٢ و ١٩٥٣ اعتمد النظام السياسي السعودي بشكل أساسي على أدوات دبلوماسية تقليدية تعتمد غالباً على جهود شخصية أكثر من اعتمادها على مؤسسات ذات هياكل تنظيمية محدّدة. وخلال الفترة ما بين سقوط الرياض عام ١٩٠٢ واحتلال جدّة عام ١٩٢٥، لم تكن في

---

(١٧) N. Safran, Saudi Arabia: *The Ceaseless Quest for Security*, (London, 1988), p.61.

(١٨) خير الدين الزركلي، **الوجيز في سيرة الملك عبد العزيز** بيروت (د.ت) ص ٩١- ٩٢. وانظر: عبد الله القبّاع، **السياسة الخارجية السعودية**، الرياض، ١٩٨٦، ص ١٩٢. وأيضاً: غسّان سلامة، **السياسة السعودية الخارجية**، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٠، ص ٤٦.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

البلاد أية دوائر وزارية، ما خلا ديوان الشيوخ، الذي رأسه الملك عبد العزيز، وكان الأساس لتشكيل الجهاز الوزاري.

وتعود هذه الوضعية إلى السطوة الكاريزمية لابن سعود، شأن قادة الثورات التاريخية، إذ كان مهتماً بدعم جهود بناء مملكة مركزية موحّدة. فالحجاز، على سبيل المثال، كان منطلقاً لمأسسة الدولة بفعل التقاليد السياسية والإدارية والمجتمعية السائدة فيه. وقد ورث ابن سعود النظام الإداري المعدّل الذي سنّه الشريف حسين وتعقيدات إدارة السلطة المتطوّرة[١٩]. ودشّن أول مجلس للشورى انطلاقاً من منطقة الحجاز في ٢١ كانون الثاني/يناير ١٩٢٥، وكان يفترض أن يأخذ شكل السلطة التشريعية. وانطلاقاً من أهمية التجربة الإدارية الثرية في الحجاز، أفاد عبد العزيز من التقاليد البيروقراطية هناك من أجل إرساء قاعدة لمأسسة الدولة. وكان من نتيجة ذلك أن شهدت التجربة الإدارية المتطوّرة في الحجاز انتكاسة منذ احتلاله، ما أدّى إلى ما يشبه طمس الشخصية التاريخية والهوية الاجتماعية والثقافية لهذه المنطقة[٢٠]. وبالنسبة إلى المجتمع الحجازي، فإن الخسارة كانت فادحة منذ أن قررت العائلة المالكة نقل المؤسّسات الحكومية من الساحل إلى الداخل أي من الحجاز إلى نجد في عهد الملك فيصل (١٩٦٤ ـ ١٩٧٥).

أما في المرحلة الثانية، وعلى الرغم من تنبّؤات عدد من المراقبين الأجانب والمستشارين والخبراء حول انهيار مملكة آل سعود في مطلع الثلاثينيّات، فإن الملوك اللاحقين ورثوا مملكة شبه مستقرّة، ولكنها غير منظّمة[٢١]. وكان أحد أهمّ الملامح الرئيسية لهذه المرحلة تأسيس أجهزة الدولة، بفعل تخصيص مبالغ ضخمة من عائدات النفط في برامج التحديث. ومن المفيد الإشارة إلى أنه بعد خمسين عاماً من الحكم المطلق (١٩٠٢ ـ ١٩٥٣) وافق عبد العزيز قبل أسابيع

(١٩) S. S. Huyette, *Political Adaptation in Saudi Arabia*, op.cit., p.53.

(٢٠) See: May Yamani (2004), *The Cradle of Islam*, London. pp.9-19.

(٢١) N. Safran, *The Ceaseless Quest.*, op.cit., p.58.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

من موته على إنشاء مجلس الوزراء، وكان ينوي بهذه الخطوة تمهيد السبيل لأبنائه البالغ عددهم ٤٦ أميراً للإمساك بزمام السلطة. ونصّ الأمر الملكي القاضي بإنشاء المجلس على تعيين سعود رئيساً لمجلس الوزراء. وعلى أية حال، فإن إنشاء مجلس الوزراء قدّر له البقاء كقضية نظرية فحسب إلى وفاة الملك عبد العزيز.

وفي آذار/ مارس ١٩٥٤ أحيا الملك سعود العمل بمجلس الوزراء على أساس نظام جديد، كما وضع نظاماً جديداً لمجلس العائلة المالكة (الديوان)، وعيّن سعود وليَّ عهده الأمير فيصل رئيساً لمجلس الوزراء. ومن الناحية الفعلية، أدّى تشكيل مجلس الوزراء إلى سحب السلطة التشريعية من مجلس الشورى القديم، الذي كان مؤلّفاً من العلماء، والتجار، وزعماء القبائل، الأمر الذي اعتُبر بمثابة تدشين لمرحلة جديدة من التطور في النظام السياسي السعودي(٢٢). وشكّل ذلك بداية انتكاسة الدور التقليدي للعلماء نظراً إلى السلطة الهائلة التي تم منحها لمجلس الوزراء. وقد نصّت المادة ١٨ من نظام المجلس، على أن مجلس الوزراء يشرف على السياسات الداخلية والخارجية والمالية والاقتصادية والتعليمية والدفاعية، والشؤون العامة للدولة، كما يشرف على تنفيذ هذه السياسات، ويملك سلطات تنظيمية وتنفيذية وإدارية، ويشرف على الشؤون المالية والمصالح الوزارية، ويأخذ الإجراءات الضرورية على هذه الصعد، كما أن صلاحية الاتفاقيات والمعاهدات الدولية يجب أن تحظى بموافقة المجلس، أما القرارات التي يصدرها المجلس فلا يجب حظرها باستثناء حالات تتطّلب أمراً ملكياً(٢٣).

وعلى ذلك، فإن الدولة السعودية الحديثة بدأت من الناحية الفعلية من منتصف الستّينيات، أي منذ اعتلاء فيصل العرش، ففي عهده أخذ الجهاز الوزاري شكلاً محدداً، وتم إنشاء المؤسّسات التي تمنح الفنيين (التكنوقراط) القدرة على قيادة سفينة الدولة. وفي عام ١٩٦٥ أصبح ٦ من الفنّيين وزراء من بين ١٤ وزيراً، وارتفع العدد سنة ١٩٧٥ إلى ١٤ من أصل ٢٥ وزيراً، وفي عام

---

(٢٢) S.S. Huyette, op.cit., p.65.

(٢٣) عيد الجهني، مجلس الوزراء في المملكة العربية السعودية، (الرياض، ١٩٨١) ص ٨٩-٩٩.

١٩٨٢ أصبح عدد الوزراء من الفنّيين ١٦ من أصل ٢٧ وزيراً، فيما تناقصت حصّة آل الشيخ والمؤسسة الدينية بصورة عامة في الجهاز الإداري للدولة بحيث احتفظوا بثلاثة مناصب وزارية فقط.

مثّلت الستينيّات نقطة تحوّل في تاريخ الدولة السعودية كونها شهدت تحوّلاً بنيوياً هاماً. وكان انتشار التعليم الحديث قد ساهم في تهيئة أرضية لنوع من علمنة الأجهزة الحكومية. ولعبت الفورة القومية والتيار الوطني دوراً في الدفع باتجاه التحرر، جزئياً، من التقاليد الدينية المحافظة. وبدأت الدولة تميل، بفعل النزعة القومية المتصاعدة إلى التحديث مما أدّى إلى كبح تأثيرات جهود العلماء من أجل إدامة النزعة الدينية المحافظة ومقاومة تأثير المتغيّرات الجديدة. ففي تموز/ يوليو ١٩٦٥ لقي أحد أفراد العائلة المالكة ويدعى خالد بن مساعد حتفه خلال اضطرابات أعقبت تدشين محطة للتلفزيون في كل من الرياض وجدّة، وكان الأمير أحد المعارضين للبث التلفزيوني بوحي من القِيَم الدينية. ويشير ذلك بوضوح إلى أن العائلة المالكة خضعت لضغط العصر الحديث وبدأت بشنّ حملات ضد المعارضة الدينية المتمثلة بالعلماء والتيار الوهّابي المحافظ.

التحديث: معركة الدين والدولة

أدّى التحوّل المتسارع في الأوضاع الاقتصادية بعد اكتشاف النفط في الثلاثينيّات الميلادية إلى تغيير كبير في مجمل الأوضاع الاجتماعية والسياسية، وفرض هذا التحوّل على المجتمع والدولة الانتقال إلى مرحلة متطوّرة تناسب حجم الثروة وقابليات الإفادة منها. فبعد أن كان ٨٠ بالمئة من سكان البلاد يعملون في الحقل الزراعي، أصبح ٨٠ بالمئة من العمالة الوطنية منغمسين في مجال الصناعة، وأدّى ذلك إلى بروز عائق جديد أمام الحكومة السعودية، التي كانت تفتقر إلى مقوّمات الدولة الحقيقية. فقد فرض النفط تحديث هياكل الحكم والنظم الإدارية، وصولاً إلى إطلاق عملية تنموية شاملة في المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية بما يتلاءم والتغييرات الداخلية. وقد واجهت الحكومة السعودية عقبتين كبريَين: الأولى نقص المِلاك الإداري والفني المؤهّل

«المكتبة التخصصية للرد على الوهابية»

بدرجة كافية، والثانية معارضة المؤسسة الدينية السلفية المتشددة لأية خطة تحديث في البلاد تؤول إلى تغيير معالم المحافظة الدينية للمجتمع والدولة. وقد تطلّب ذلك ترويضاً لنزعة التشدّد الديني حيال برنامج التحديث، حفاظاً على مصدر المشروعية الدينية للحكم. وفي ذلك يقول أحمد أمين «وجدت السلطات السعودية نفسها أمام قوّتين قويّتين لا معدى لها من مراعاتهما، قوة رجال الدين في نجد المتمسكين أشدّ التمسُّك بتعاليم ابن عبد الوهّاب والمتشدّدين أمام كل جديد فكانوا يرون التلغراف السلكي واللاسلكي والسيارات والعجلات من البدع التي لا يرضى عنها الدين، وقوة التيار المدني الذي يتطلّب نظام الحكم فيه كثيراً من رسائل المدنية الحديثة..»[٢٤].

وبطبيعة الحال، كان على ابن سعود أن يجد حلاً توفيقياً يسعفه في إخماد صوت المعارضة الدينية السلفية قبل المضي في خيار التحديث.. ولا شك أن ذلك ينطوي على مواجهات غير مباشرة مع الخط الديني المحافظ الذي يرفض التخلّي عن موروثه الديني في بُعده الفكري والسلوكي، ويحتسب عملية التحول الاجتماعي وتبنّي العلوم الحديثة خرقاً للحدّ الشرعي.

وتعود ممانعة الخط الديني السلفي لعملية التحديث إلى ما قبل نشأة الدولة السعودية، وتمثل أحد أشكال التجاذب الرئيسية بين الدين بالمفهوم السلفي والدولة كجهاز خاضع للتبدّل والتطوّر بحسب حاجات الزمن وشروط التحوّل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والمعرفي أيضاً.

وفي شهر حزيران/يونيو سنة ١٩٣٠م عقد العلماء اجتماعاً في مكّة للبحث في تدابير ابن سعود التربوية وأصدروا فتوى احتجّوا فيها على إدخال اللغات الأجنبية، ومادّتي الجغرافيا والرسم في مناهج مديرية المعارف التي كانت حديثة النشأة. وبين إصرار التيار الوهّابي ورغبة ابن سعود، تقرر الجمع بين إنشاء مؤسسات التعليم الوهابي والتعليم المدني الحديث الذي نشأ في العام ١٩٢٥م، وتبلور بعد عام واحد في «إدارة المعارف العامة» التي استقدمت مدرّسين من

---

(٢٤) أحمد أمين، **زعماء الاصلاح في العصر الحديث**، القاهرة ١٩٤٨، ص ٢٠.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الخارج، وتأسّست على إثرها ١٢ مدرسة حكومية وأهلية في الرياض. ثم انتشرت في الثلاثينيات المدارس الحكومية في عدد من المدن الكبيرة مثل جدّة والطائف وحائل والرياض وبريدة وعنيزة والقطيف والجبَيْل وبلغت في العام ١٩٤٨م ما يربو على الثمانين مدرسة ابتدائية.

وشهد العام ١٩٥٩م بداية مرحلة علمية متطورة، عندما صدر أمر ملكي بتعليم البنات تحت رعاية لجنة مسؤولة أمام المفتي الأكبر، كما تم افتتاح جامعة الملك سعود في الرياض، وأعقبها إنشاء جامعات أخرى هي: أمّ القُرى في مكّة المكرَّمة، وجامعة البترول والمعادن (جامعة الملك فهد لاحقاً) في الظهران، وجامعة الملك عبدالعزيز في جدّة، والجامعة الإسلامية في المدينة المنوَّرة، وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض، إضافة إلى إنشاء كلية الملك خالد العسكرية عام ١٩٨٣م بُغية تحديث الحرس الوطني السعودي (تأسّس في ١٩٣٠)، وتأهيل أفراده عبر وسائل التدريب العسكري الحديثة. ثم تلاحق إنشاء الكلّيات والمعاهد العلمية والفنية التطبيقية.

السؤال الجوهري الذي يُطرح حول طبيعة الدولة السعودية بعد قيامها عام ١٩٣٢ هو: ماذا بعد أن أتمّ التحالف الديني السياسي أغراضه في إقامة الدولة؟ هل تخلّص الأمراء من نفوذ الدين في السياسة، أم أنّ ثمّة رهاناً جديداً قد جرى التعويل عليه في مرحلة ما بعد قيام الدولة ويراد منه تحقيق أغراض السلطة؟

لقد ظهرت حقائق جديدة في مرحلة ما بعد تأسيس الدولة، وهي تدخل كمؤثّرات فاعلة في توجيه دفّة السلطة وتقرير السياسات العامة للدولة. هذه الحقائق جاءت لترسيخ دعائم السلطة وتوفير مصادر حماية وضمان لاستقرارها ومثّلت في الوقت نفسه عوامل ترجيح لهيمنة الدولة وتفوّقها. وسنحاول في ما يلي مقاربة تطوّر العلاقة بين الدين والدولة في ضوء معطيات جديدة ظهرت في مرحلة ما بعد قيام الدولة السعودية.

العلماء والتحديث

جرى تأطير سلطة العلماء بصورة عامة في مجالين رئيسيين هما: القضاء

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

والتعليم. ومن الناحية التاريخية كان دور العلماء محصوراً بوجه خاص في مجال القضاء[٢٥]. فكان العلماء يزاولون القضاء باعتباره اختصاصاً فقهياً، ومجال عمل موقوفاً عليهم. وحين فرض عبد العزيز سيطرته على مناطق عديدة من الجزيرة العربية كانت هناك ثلاثة أنظمة قضائية: الأول في الحجاز وهو نظام قضائي متطور يتم العمل به جنباً إلى جنب مع الإصلاحات التشريعية التي أدخلها العثمانيون على النظام القضائي في الإمبراطورية في السنوات ١٨٣٩ و١٨٥٦ و١٨٧٦، وقد حظيت تلك الإصلاحات باعتراف المحاكم الحجازية. والثاني في المنطقة الشرقية وهو النظام القضائي السائد خلال العهد العثماني إلى جانب الأحكام القضائية السارية في كل من المحاكم السنّية المالكية والشيعية الجعفرية. والثالث في نجد ولم يكن نظاماً قضائياً مؤطّراً وإنما كان يعتمد بدرجة أساسية على الأعراف والسوابق القضائية[٢٦]. وكان زعيم القبيلة في نجد يملك تقليدياً سلطة معنوية ومادّية لمزاولة دور القاضي، وفي بعض الحالات كان زعيم القبيلة يعيِّن قاضياً، فيما يتولّى هو الإشراف على تنفيذ الأحكام.

بعد قيام المملكة السعودية تم تعطيل الأنظمة القضائية كافّة بناء على أمر ملكي صدر عام ١٩٢٧ يقضي بتوحيد النظام القضائي وتنظيم عمل المحاكم. ونصّت الموادّ الأربع والعشرون الواردة في المرسوم الملكي على نظام تشكيلات المحاكم الشرعية[٢٧]، وأن يستند النظام القضائي الجديد إلى الأحكام الشرعية، كما وردت في الفقه الحنبلي. كذلك نصّ الأمر الملكي على أن كل السوابق القضائية الورادة في تراث الفقه الحنبلي يجب تطبيقها حرفياً في المحاكم. وتمّت المصادقة على المرسوم في تاريخ ٢٤ ربيع الأول سنة ١٣٤٧ هـ/ ٩ أيلول/ سبتمبر ١٩٢٨م. ومنحت التعليمات الجديدة الملك سلطة مطلقة في الموافقة

---

(٢٥) S.S. Huyette, op.cit., p.37.

(٢٦) م.م. الزحيلي، **التنظيم القضائي في الفقه الاسلامي وتطبيقه في المملكة العربية السعودية**، الرياض، ١٩٧٩، ص ١١٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١١٠.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

على الأحكام الصادرة عن المحاكم كافّة[٢٨]. وعلى أية حال، فإن التغييرات الاقتصادية والاجتماعية المتسارعة بفعل عامل الثروة النفطية والحاجة إلى تشريعات جديدة تتعامل مع تلك التغييرات أدَّت إلى تطوير النظام القضائي. ففي عام ١٩٣١ صدر المرسوم الخاص بالتنظيم التجاري وكان مشابهاً للأنظمة الحديثة إلى حدّ كبير. وصدر، في وقت لاحق، عدد من المراسيم الملكية بخصوص القوانين الخاصة بالعلاقات التجارية، وأنظمة البنوك، وحقوق الطبع والنشر، والجنسية، وأنظمة الضرائب، والمؤسّسات الصحافية، والجيش السعودي، والعلاقات الدولية. ومنحت هذه الأنظمة والتعليمات الحكومة والملك سلطة تشريعية واسعة وأدّت بصورة تلقائية إلى تقليص سلطة العلماء.

قاوم الشيخ محمّد بن إبراهيم آل الشيخ (توفّي سنة ١٩٦٩)، وهو المفتي العام للبلاد في عهد الملك فيصل والشخصية الأكثر نفوذاً في عائلة آل الشيخ، محاولات العائلة المالكة الرامية إلى تقليص سلطة العلماء في المجال القضائي. وقد عبّر عن احتجاجه مراراً على القوانين الجديدة كونها غير صادرة عن اللجنة الشرعية أي العلماء. وأصدر فتوى يدافع فيها عن موقع العلماء، كما يؤكد على ارتباط الشعيرة بالشريعة وأنّ تطبيق الشريعة بدون تدخّل من قوانين أخرى يتكامل مع عبادة الله وحده، وأنّ مضمون توحيد الله ونبوّة محمّد يتطلّب توحيد العبادة لله وحده وألاّ يُشرَك به شيء، وهذا يعني الالتزام بالأحكام التي أُنزلت على محمّد صلّى الله عليه وسلّم. فالسيوف إنما شهرت لتحقيق هذه الغاية وتُستعمل في حال التفرّق[٢٩]. وحذّر الشيخ العائلة المالكة من إدخال القوانين المتعارضة مع الشريعة أو التي لم تحظ بقبول العلماء، كما نبّه العائلة المالكة إلى أن مثل هذه التجاوزات لدور العلماء قد يؤدّي إلى الثورة ضد الحاكم[٣٠]. وعبّر الشيخ ابن ابراهيم والعلماء الكبار في الجهاز القضائي عن رفضهم لكثير من القوانين والأحكام المخالفة للشريعة مثل: تعاطي المخدرات واستعمالها، وعائدات التبغ،

(٢٨) المصدر السابق، ص ١١٧.
(٢٩) الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، **مجموع فتاوى الشيخ إبراهيم**، الجزء ١٢، ص ٢٥١.
(٣٠) المصدر نفسه، الجزء ١٢، ص ٢٥٤.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

والمعاملات التجارية الخاصة بأدوات الموسيقى، والرخص التجارية، ونظام العمل. وفي مواجهة السلطة المتنامية للشيخ ابن ابراهيم، قام الملك فيصل بتأسيس وزارة العدل عام ١٩٦٢، وهي خطوة وصفت بأنها محاولة من قِبل الحكومة لإضعاف سلطة العلماء(٣١). وبعد وفاة الشيخ ابن ابراهيم، أصدر الملك فيصل مرسوماً يقضي بإلغاء منصب المفتي العام وتشكيل هيئة كبار العلماء، المؤلّفة من سبعة عشر عضواً متحدّرين من مناطق مختلفة، بينهم عضو من آل الشيخ بالإضافة إلى أعضاء من الحجاز وآخرين من أصول موريتانية ومصرية(٣٢).

منذ تسلّم الملك فيصل السلطة عام ١٩٦٣ قام بإرساء أساس الفصل بين نظامين قضائيين: القضاء المدني، والقضاء الشرعي. وفي عام ١٩٧٠ صدر نظام قضائي جديد مكوّن من ١٠٢ مادّة أكّد على استقلالية القضاء والمحاكم إلا أنه أدخل تغييرات جوهرية تنسجم مع سياسات الدولة وأهدافها. وقسّم النظام المحاكم إلى: المجلس الأعلى للقضاء، ومحاكم التمييز، والمحاكم العامة، والمحاكم الخاصة. وبالرغم من حقيقة أن نصوص النظام الجديد لا تفصح عن طبيعة صلاحيات هذه المحاكم فقد اعتُبر نوعاً من انتهاك للسيادة التقليدية لمجال عمل العلماء. وتبرير ذلك أن التنظيم القضائي الجديد يراعي النظر في بعض القضايا التي لم ترد في الشريعة ويحسب عامل الزمن والمصلحة العامة في تطبيق الأحكام. وهكذا، فإن ظهور تشكيلات قضائية مستقلة تتعامل مع قضايا وحقول مختلفة أدّى تدريجاً إلى تقليص دور المحاكم الشرعية(٣٣).

وفي مجال التعليم، هناك ثلاث مراحل تحوّل يمكن تقسيمها زمنياً على النحو التالي: المرحلة الأولى (١٩٢٧ ـ ١٩٥٣)، وكانت أقرب ما تكون الى

---

(٣١) Joseph Kechichian, The Role of the Ulama in the Politics of an Islamic State: the Case of Saudi Arabia, International Journal for Middle East Studies, Vol. 18, 1986, p.60.

(٣٢) أنور عبد الله، **العلماء والعرش**، لندن، ١٩٩٥، ص ص ٧٤ ـ ٧٥.

(٣٣) الزحيلي، مصدر سابق، ص ١٥٨.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

التجاذب البدائي بين نزعتي الأصالة والحداثة، وعبّرت عن نفسها في النزاع الناشب بين التعليم التقليدي والتعليم الحديث. فقد قاوم العلماء إقرار النظريات الحديثة في منهج التعليم مثل نظرية دارون في التطوّر، ودوران الأرض، وتعلّم اللغات الأجنبية، والفن، والجغرافيا ونظرية الخطوط المتوازية على أساس أن هذه الخطوط، بحسب العلماء، قد تلتقي بمشيئة الله. ونجح العلماء عام ١٩٤٩ في تأسيس أول كلّية دينية في مكّة المكرَّمة، يقضي منهجها بتدريس القرآن الكريم والسنّة النبوية، واللغة العربية، والتاريخ والأدب. وفي عام ١٩٥٤ فتحت كلّية اللغة العربية أبوابها، وتحوّلت في العام التالي إلى مركز لتدريب القضاة والمعلّمين. ويُرجع كثير من علماء الدين في نجد انتشار المدارس والكلّيات والجامعات الدينية إلى دور الشيخ محمد بن إبراهيم[٣٤].

في المرحلة الثانية (١٩٥٤ ـ ١٩٧٥) توسّع مجال التعليم الحديث وشمل إلى جانب المناطق الحضرية المناطق القروية. وما يميّز هذه المرحلة هو إنشاء وزارة خاصة بالتعليم سنة ١٩٥٤، اعتُبرت كمؤشّر تهديد قاد إلى تخفيض الدور التقليدي للعلماء وسيادتهم في هذا الحقل الحيوي. وشهدت هذه المرحلة، منذ تأسيس أول جامعة حديثة في الرياض عام ١٩٥٧، تراجعاً في الإقبال على التعليم الديني، الذي أصبح مقتصراً على بعض العائلات الدينية أو المحافظة في نجد، فيما نجح كثير من المؤسّسات (مثل أرامكو، والجيش السعودي) في تشجيع التعليم الحديث من أجل تنمية الكفاءات لدى موظفيها وإعداد أفراد مؤهّلين لمزاولة المهام المطلوبة في إدارة المنشآت المدنية والعسكرية. يضاف إلى ذلك الدور الذي لعبته زوجة الملك فيصل عفّت التي نجحت في إقناعه بأهمية تعليم البنات، وجرى افتتاح أول مدرسة للبنات عام ١٩٦٠. ومن أجل إرضاء العلماء، الذين عارضوا هذه الخطوة، قام الملك فيصل بتعيين عالم دين للإشراف على «الإدارة العامة لتعليم البنات». وبالرغم من القيود الصارمة المفروضة على تعليم البنات فإن الإحصاءات الرسمية تشير إلى تطوّر هائل حدث

---

(٣٤) أنور عبد الله، مصدر سابق، ص ٦٨.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

خلال فترة وجيزة. ففي العام الدراسي ١٩٦٠ ـ ١٩٦١ كانت هناك خمس عشرة مدرسة ابتدائية للبنات، وفي عام ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧ ارتفع العدد إلى ٢٢٠ مدرسة، ومنذ عام ١٩٧٤ بدأ تعليم البنات على نطاق واسع في أعقاب الزيادة المفاجئة في موارد الدولة بعد ارتفاع أسعار النفط، حيث بدأت الدولة بتنفيذ برامج التنمية بما يشمل مجال التعليم.

أما المرحلة الثالثة، التي تبدأ عام ١٩٧٤، فشهدت تطوّراً لافتاً في مجال التعليم الحديث وانتشاره. وبحسب تقرير صدر في آذار/مارس ١٩٩٢، كان في المملكة أكثر من ٤٩٧٢ مدرسة ابتدائية، و١٩٠٣ مدارس متوسطة، و٦٣٤ مدرسة ثانوية، و٢٤ كلّية لتأهيل المعلّمين، و٣٨ مركزاً للتعليم الخاص[٣٥]، إضافة إلى ٧ جامعات و٦٦ كلّية تقنية و١٠ كلّيات للبنات. في المقابل، بدأت المؤسسة الدينية بالإفصاح عن رغبتها في مزاولة نفوذ مباشر على التعليم الحديث، وطالبت بتطعيم مناهج المدارس الحديثة بموادّ دينية، وإنشاء مدارس دينية لمقاومة تأثير المدارس الحديثة، وجامعات دينية مقابل الجامعات الحديثة. فمن بين سبع جامعات هناك ثلاث تُعتبر جامعات دينية إضافة إلى عشرات الكلّيات والمدارس والمعاهد الدينية. ولعلّ من المفيد الإشارة إلى أنّ ثمّة أداة ساعدت العلماء في إيصال مطالبهم واحتجاجهم متمثلة بـ«ديوان المظالم» عام ١٩٥٥. فقد سيطر العلماء على إدارة الديوان واستعملوه كقناة رسمية للتعبير عن مواقفهم عام ١٩٦٠ ونجحوا من خلاله في إنشاء كثير من المؤسّسات الدينية.

ويمكن المجادلة بأن المشهد الاجتماعي ـ الديني في نجد أخفى وراءه أهدافاً سياسية محدّدة، فمن جهة عكس إنشاء مجموعة مدارس وجامعات دينية تمسّك العائلة المالكة بخيارها السلفي، ومن جهة ثانية ساهم ذلك في تعزيز أركان السلطة. وبدا واضحاً أن العائلة المالكة أفادت من المجتمع السلفي في مواجهة خصومها. وتبيّن لاحقاً أن مراكز التعليم الديني لعبت دوراً مزدوجاً، فكانت قابلة لأن تتحوّل إلى بؤر للتطرُّف تهدّد استقرار الدولة، وقد تتحوّل في بعض الحالات

---

(٣٥) جريدة الرياض، ١٣ آذار/مارس ١٩٩٢.

إلى مراكز لتنشئة عناصر معارضة للنظام الحاكم، كما في مثال حركة جهَيْمان العُتَيبي والمجموعات المتطرّفة التي ظهرت في تشرين الثاني/ نوفمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٩، وكذلك الرموز السلفية الناشطة التي برزت منذ التسعينيات.

كان ابن سعود رجل دولة، وكانت مهمته حشد الأنصار خلف مشروع الدولة التي كان يتطلّع إلى تشييد أركانها، وهذا ما دفعه إلى تجنيد المطوّعين والعلماء لحفظ النظام، إلا أنّ هذه الأداة أصبحت في حالات معيّنة خطيرة إلى حدّ الخروج عن الخطة المرسومة لها. ونعلم أن مهمّة هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي أنشئت عام ١٩٣٠ بالتزامن مع تشكيل قوات الشرطة والمراقبة العامة، لم تكن هي المهمّة التي تمارسها الآن. لقد قصر ابن سعود مهمّة الهيئة على الدعوة إلى الصلاة والالتزام بالأخلاق في الأسواق العامة، إلا أن هذه المهمة تجاوزت الحدود المقرّرة لها، وباتت أيدي رجال الهيئة شبه مطلقة. وكان الملك فيصل أصدر مرسوماً ملكياً في الرابع عشر من أيلول/ سبتمبر ١٩٧١ يقضي بتشكيل لجنة مؤلّفة من ثلاثة وزراء ورئيس هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أجل تنظيم مهام اللجنة، ولكن تزايد عدد المخالفات التي جرت من قِبل رجال الهيئة أثبت فشل اللجنة.

لم يقتصر دور الهيئة على المحافظة على الآداب العامة أو الالتزام الديني وسط السكان بل امتدّ ليشمل الهيئات السياسية والدبلوماسية الأجنبية وكذلك القادة والوفود من عرب وأجانب. ففي عام ١٩٧٥ أجبر رجال الهيئة وليَّ العهد المغربي الذي كان في مصيف الطائف على حلق شعره. وجرت حادثة أخرى مع زوجة الرئيس الليبي معمَّر القذافي، التي كانت تجول في سوق البطحاء في الرياض عام ١٩٧٩ حيث أمرها رجال الهيئة بارتداء الحجاب بحسب الطريقة المعمول بها في نجد، وأدّى ذلك إلى أزمة دبلوماسية بين البلدين. ويتذكر كثيرون ما جرى بعد وصول القوات الدولية إلى الأراضي السعودية في أيلول/ سبتمبر عام ١٩٩٠، حيث أثار منظر المجنّدات الأميركيات، وهنّ يجبنَ الأسواق والشوارع في المنطقة الشرقية بلباس غير محتشم، حفيظة رجال الهيئة

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الذين اعتبروا هذه المناظر بمثابة انتهاكات سافرة للقِيَم والتقاليد الدينية والاجتماعية في المملكة، وسُجّلت حالات تصادم بين رجال الهيئة والجنود الأجانب خلال الشهور الستّة التي قضوها في السعودية. وفي ردّ فعل مفاجئ أصدر الملك فهد مرسوماً في كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٠ بإقالة رئيس الهيئة وتعيين عبد العزيز السعيد المتخرّج في جامعة الأزهر بدلاً منه. وفي مقابلة أجرتها جريدة الرياض في الثالث عشر من جمادى الثانية سنة ١٤١١هـ أقرّ السعيد بارتكاب رجال الهيئة مخالفات للمهمّة الموكلة إليهم. وكان كثيرون ينظرون إلى تعيين السعيد باعتباره مؤشّراً قوياً إلى التغيير الجوهري في نشاطات الهيئة تحت إدارة شخصية غير متحدّرة من المجتمع الديني السلفي. وبالرغم من أن دور الهيئة وحضورها الاجتماعي قد تقلّصا في تلك الفترة فثمَّة شكاوى عديدة تتحدث عن اختراقات سافرة قام بها رجال الهيئة للخصوصية كما في اقتحام المنازل والممتلكات الخاصة، ومباني السفارات، والمواقع السكنية للعمال الأجانب، إضافة إلى إجراءات صارمة يتّبعها رجال الهيئة في إجبار المواطنين على الالتزام بالطقوس الدينية. وعلى أية حال، فثمّة أغراض غير معلنة تحقّقها مثل هذه الحوادث، فهي تستبطن عنصراً حيوياً للحكم السعودي ومشروعيته الدينية.

العلماء والسياسة

في المنظور التقليدي للعائلة المالكة، يجب أن ينأى العلماء بأنفسهم عن ممارسة أي نشاط سياسي وأن يقصروا دورهم على الشؤون الدينية فحسب. واستجاب العلماء لتلك الرغبة، بناء على تعاليم دينية تحثّ العلماء على عدم التورّط في السياسة على أساس أنها تتعارض أولاً مع الزهد في أمور الدنيا، وأن يترك أمر الحكم للأمراء الذين هم أعرف به منهم، وثانياً تُقدّم التجارب التاريخية دليلاً آخر على أن العلماء واجهوا اضطهاداً شديداً أو تعرّضوا للابتزاز من قِبل الحكام، وثالثاً أدّى اعتماد العلماء من الناحية المالية على الحكام إلى الحدّ من حرّيتهم ما جعل مساهمتهم في الشؤون العامة محدودة في نهاية المطاف.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

وقد لعب العلماء دوراً فاعلاً في بعض الأحداث السياسية التي جرت خلال تاريخ الدولة السعودية الحالية، ومنها قصة إزالة الملك سعود عن العرش عام ١٩٦٤. وكان تدخّل العلماء آنذاك استجابة لطلب العائلة المالكة، إذ عمل أحد الجناحين المتصارعين على استدراجهم لدعم قرار مجلس الوزراء الصادر في الأول من نيسان/ أبريل عام ١٩٦٤، والقاضي بعزل الملك سعود عن العرش. وبناء على تفاهم خاص مع العائلة المالكة، أصدر العلماء بياناً يؤيّد قرار مجلس الوزراء، وتلا ذلك تنفيذ القرار في الثاني من تشرين الثاني/ نوفمبر عام ١٩٦٤.

إنّ العلاقة التي تربط آل سعود بالعلماء تفرض لعب دور مزدوج ديني - سياسي، ويؤكد ذلك توظيف العلماء كل مصادر المشروعية لتعزيز السلطة، ومحاربة الخصوم الداخليين ومباركة القرارات والسياسات الصادرة عن الحكومة. وقد واجه الحكم السعودي تحدّياً بالغ الخطورة في الستينيات بفعل انتشار الفكر القومي الناصري الذي وصلت تأثيراته إلى داخل المؤسسة العسكرية حيث خطط بعض أفرادها للقيام بانقلاب ضد العائلة المالكة. وفي تفاهم مع الملك قام العلماء بشجب الأفكار القومية ونظام عبد الناصر، وصنّف المفتي العام السابق الشيخ عبد العزيز بن باز كتاباً بعنوان «نقد القومية العربية» على أساس تعارضها مع مفهوم الأمة الإسلامية[٣٦].

وبالطريقة نفسها، أدّت الحوادث التي تلت الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ والتهديدات الكامنة التي حملتها لدول الجوار إلى تعبئة دينية واسعة النطاق، حيث مُنِحت المؤسسة الدينية والتيار السلفي بصورة عامة صلاحيات واسعة لمواجهة الخصم الجديد. وحدث ما يشبه فورة دينية شاملة، بقرار رسمي، عكست نفسها على مؤسّسات الدولة وسياساتها ونشاطاتها.

ولا بدّ هنا من تسليط بعض الضوء على حادثة الحرم التي وقعت في ٢٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٩ كونها تمثّل أول انعطافة خطيرة في تاريخ الدولة

---

(٣٦) الشيخ عبد العزيز بن باز، **نقد القومية العربية والدعوة إلى الكتاب والسنّة**، بيروت، ١٩٧١، ص ٦٣.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

السعودية الحالية. قاد جهَيْمان العُتَيبي، المتخرّج في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنوّرة، حركة عصيان مسلّح سيطرت على الحرم المكّي. وبالرغم من أن الحدث لم يجلب اهتمام المجتمع الديني في نجد، حيث أبدت قلّة من السعوديين تعاطفاً مع أسلوب جهيمان العتيبي[٣٧]، فإنّ الأساس الأيديولوجي الذي قامت عليه الحركة شكّل مصدر إلهام لجماعات لاحقة، بما فيها جماعة القاعدة.

من وجهة نظر علماء الدين الوهّابيين كان السبب وراء عدم مناصرة حركة جهَيْمان العُتيبي قيامها باحتلال المسجد الحرام وما نجم عنه من سفك للدماء وقتل للأبرياء وتعطيل للصلاة داخل الحرم لمدة من الزمن، وأن الحركة لجأت في التعبير عن مواقفها إلى حمل السلاح في بيت الله[٣٨]. وعلى أية حال، فإن ثورة جهَيْمان التي كانت أشبه بولادة جديدة داخل الحركة الوهّابية أخذت شكلاً متطوراً بعد أكثر من عقد وبدأت تعبّر عن نفسها خلال أزمة الخليج الثانية. فقد أعاد التيار السلفي في بداية التسعينيات من القرن الماضي ترديد انتقادات جهَيْمان العُتيبي للنظام السياسي السعودي، كما وردت في عدد من رسائله المنشورة بصورة سرّية بين أتباعه، تماماً كما أعاد جهيمان نقاط الاعتراض التي أثارها الإخوان الأوائل ضد حكم ابن سعود. لقد ذكر جهَيْمان أن عبد العزيز عطّل الجهاد، ووالى النصارى وفتح الأبواب أمام الأشرار، وأن أبناءه اقتفوا سيرته، وخلص إلى التساؤل: «أين الحكم القائم على الكتاب والسنّة، الذي زعموا بأن حكمهم ملتزم به؟» وانتقد جهيمان التحالف بين العلماء والأمراء، ولم يوفِّر المفتي السابق الشيخ عبد العزيز بن باز الذي وصفه بأنه «ركن من أركان الدولة، وأنه مجرّد موظف رسمي»، وأن ما جعله وأنصاره منفّرين منه هو ولاؤه لهذه الدولة المضلّلة. وأنهى جهيمان تقييمه الديني للحكام السعوديين بالقول إنّ بقاءهم إنما هو «لمحو الإسلام وتدمير العقيدة»[٣٩].

---

(٣٧) Joseph Kechichian, *the Role of the Ulama*.., op.cit., p.58.

(٣٨) مرشد النجدي، **الكواشف الجلية في كفر الدولة السعودية**، لندن، ١٩٩٤، ص ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

(٣٩) جهَيْمان العُتيبي، **رسالة الإمارة والبيعة والطاعة**، نشر خاص، ص ٢٩.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

وبالرغم من إخماد حركة جهَيْمان سياسياً، منذ صدور فتوى وقّعها ثلاثون عالماً في ٢٦ تشرين الثاني/ نوفمبر عام ١٩٧٩ تسمح باستعمال القوة ضد أعضاء الحركة، فإن الحركة نجحت كأيديولوجيا فاعلة أعيد إنتاجها من قِبل التيار السلفي الاعتراضي، الذي ضمَّ علماء كباراً تبنّوا مواقف جهَيْمان واحتجاجاته ضد الحكم السعودي. وأكّدت الحركة المأزق العميق في العلاقة بين الدين والدولة السعودية، وهو انعكاس للاستقطاب بين الاتجاهين التقليدي والتحديثي.

لقد أفضى التحالف الديني السياسي إلى قيام العرش السعودي، وكان لا بدّ للسياسي أن يرسم مسار الديني في حركة الدولة، فقبول علماء الوهّابية بالتحوّل إلى طبقة إكليروس داعمة للدولة السعودية قد خفّضهم تبعاً لقوة الدولة في فرض سلطانها. على أن الدولة حفظت لهذه الطبقة جزءاً من المكتسبات الدينية الضرورية، كمتطلب لاستقرار المملكة ومشروعيّتها وهيمنتها. وقد يجادل البعض بأن علماء الوهّابية لم يكونوا مصدر تشريع فعلي بقدر ما كانوا أداة لتسويغ السياسات السعودية، ولربّما كان انشغالهم الدؤوب في ترسيب قضايا دينية ثانوية قد فصلهم عن حركة الزمن الذي كان يُفترض العيش فيه بكل أبعاده، ولكنهم بهذا المسلك فسحوا الطريق أمام طبقة الحكام كيما تعزّز سلطانها وتشدد قبضتها على الحكم. وفي نهاية المطاف أصبحت وظيفة العلماء مقتصرة على توفير الشرعية للحكم فحسب. والحقّ أن انشغال العلماء في تعميق الإيمان الديني بقضايا مقطوعة الصلة بالواقع المعيش أوقف حركة الدين لمصلحة حركة الدولة التي كانت تحثّ الخطى نحو ترسيخ أركانها وهيمنتها الكاملة.

لقد تقلّصت حدود اهتمامات علماء الوهابية إلى درجة أنهم باتوا منغمسين بصورة شبه كاملة في الامتثال لتفسيرات منغلقة للنصّ الديني. ومن الأمثلة على ذلك انهماك العلماء في الردود على بعض المعتقدات الدينية الخاصة والمتعارضة في تفسيرات النصوص المؤسّسة لها مع حقائق علمية ثابتة. فقد صرف بعض علماء الوهّابية جهداً كبيراً في «الردّ على القائلين بكروية الأرض»، وهو ما لا يُصرَف عُشره على عملية الإصلاح الفكري فضلاً عن الإصلاح السياسي. وبطبيعة الحال، فإن تقلّص الهامش الديني للعلماء أفضى في نهاية المطاف إلى

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

تقلّص هامشهم السياسي أيضاً، إذ إن الانخراط في الشأن السياسي يتطلّب أدوات ذات طبيعة تختلف عن تلك التي كانت لدى العلماء، وقد زادت في تهميشهم التطورات الاجتماعية والاقتصادية التي شهدتها البلاد، خصوصاً بعد اكتشاف النفط وتعقّد الحياة الاجتماعية، وتضاعف حجم المسؤوليات، بما لا يتناسب واهتمامات علماء المذهب، فقد كانوا غير قادرين على مواكبة التطورات المتسارعة، إلى جانب عجزهم عن استنباط أحكام شرعية في القضايا المستحدثة.

الفصل الثالث

المواجهة بين السلفية والدولة

كان عقد الثمانينيّات حافلاً بالمناشط الدينية ذات الطابع العقدي والأخلاقي، التي شغلت التيار السلفي عن التفكير في فحص نواة التحالف التاريخي بين رجال الدين ورجال الدولة. فثمة مكتسبات تحققت على مستوى العالم بحيث أنّ الانتشار الواسع للعقيدة السلفية في قارّات العالم لا بد أن يُذهل روّاد هذه المدرسة عن التوقّف لإعادة تقييم مجمل محتويات العلاقة بين السلفية الوهّابية والسلطة السعودية. ومثّل الانخراط الكثيف والواسع لعدد كبير من أفراد المجتمع السلفي في النشاط الدعوي الخارجي ملهاة وسلوة في آن؛ فقد تمّ عبر هذه العملية إفراغ مخزون التوتّرات الداخلية وتوجيهها في مشاريع دعوية امتصّت قدراً كبيراً من الطاقات والأفراد والتطلّعات الحالمة. إن أولئك الذين شهدوا بناء الإمبراطورية السلفية الممتدة في أرجاء العالم، ولحظوا حركة انتشار المعتقد السلفي في قارّات الأرض لا بدّ أنهم غفلوا عن محاسبة الذات والسلطة معاً وغفروا لها أخطاءها. وفي المقابل، لا بدّ أن رجال الحكم وهم يرون خصومهم الكامنين وقد باتوا منشغلين في مشاريع الدعوة ونشر الرسالة السلفية قد أمنوا شرّاً مستطيراً كان من الضروري طرده خارج حدود الدولة.

ولكن حرب الخليج الثانية عام ١٩٩٠ كانت بمثابة قارعة مدوّية للتحالف الديني السياسي، فقد جاء زلزال الخليج ليهزّ بعنف شديد بُنى التحالف، الذي تفجّرت جدرانه بطريقة غير مسبوقة، إذ بدأ الانشقاق في المجتمع السلفي من مستويات عليا، فيما بقيت قمّة المجتمع السلفي ممثّلة بـ«هيئة كبار العلماء»

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

مفصولة بصورة شبه كاملة بفعل مواقفها المتهادنة مع السلطة.

وقد تمخّضت الأزمة عن بروز ثلّة من الرموز السلفية الناشطة سياسياً، والتي تمكّنت من امتلاك القدرة على التأثير في اتجاهات الرأي العام السلفي، وفي الترويج لثقافة سلفية جهادية تُخضع السلطة للاختبار الشرعي.

وعلى امتداد عقد من الزمن، كانت كتابات رموز السلفية النضالية ممثلة بالشيخ سفر الحوالي، والشيخ سلمان بن فهد العودة، والشيخ ناصر العمر، والشيخ عايض القرني، وعدد كبير من مشايخ المدرسة السلفية من الطبقة الثانية والثالثة، تشيع ثقافة دينية حركية تأخذ شكلاً تحريضياً. وقد راجت هذه الثقافة على نطاق واسع خلال العقد التسعيني من القرن الماضي، وغمرت بقدرتها التعبوية الهائلة قطاعات واسعة من المجتمع السلفي عبر وسائل متنوّعة (الكتيّبات، والكاسيتات المسجّلة، وأشرطة الفيديو..)، وشكّلت مادّة تجنيد نشطة التقت مع بدايات تشكّل الأنوية التنظيمية لشبكة القاعدة التي تصاهرت معها فكرياً، وإلى حد ما تنظيمياً في فترة معيّنة، لتعصف بالإمبراطورية السلفية العالمية بعد الضربة الكارثية التي وجّهها أفراد خضعوا في التسعينيات لتأثير التعاليم السلفية في الولايات المتحدة وأوروبا، وقرروا تطبيق تلك التعاليم عن طريق عمل فدائي زلزالي فادح.

كانت هجمات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر سنة ٢٠٠١ بمثابة إعلان نعي للسلفية العالمية، فقد انهارت الإمبراطورية التي كلّفت الدولة مليارات الدولارات، وأصبح قرار إزالة آثار الإمبراطورية مطلباً دولياً، تماماً كما هو حال مطاردة رموزها وذيولها في كل أنحاء العالم. وبعد أن كانت السلفية متصالحة، إلى حدّ كبير، مع الغرب وضالعة، إلى حدّ ما، مع مشروعه السياسي، على الأقل في الشرق الأوسط، تحوّلت السلفية الوهّابية إلى عقبة في طريق الاستقرار الدولي فضلاً عن المحلي والإقليمي.

وشهدت المدرسة السلفية انشقاقاً خطيراً آخر لا يقلّ أهمية من حيث أثره ومفعوله الخطير على المجتمع السلفي، بل يمكن الزعم بأن السلفية شهدت أخطر وأفدح انتكاسة في تاريخها الحديث عقب هجمات نيويورك وواشنطن،

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

بحيث باتت تواجه مصيرها المحتوم. وارتدّت تأثيرات الثقافة السلفية الجهادية على الداخل عبر سلسلة هجمات دموية انتحارية دكّت مصادر الأمن والاستقرار في مركز نشأتها، وبات الروّاد الكبار لهذه المدرسة الجهادية منشغلين بصورة شبه كاملة في إنقاذ ما يمكن إنقاذه للحيلولة دون إلحاق الضرر القاتل بمصير السلفية الوهّابية.

لقد انشطرت النواة بقرار غير رسمي وغير سلفي، وأخذت لعبة التجاذب في صورتها الدامية شكلاً مرعباً، كما يظهر في تفجّر العنف في ساحات قريبة وبعيدة، وباتت الجماعات السلفية الانتحارية تمارس لعبة الهروب إلى الأمام عبر التوسّل بالعمل الفدائي الساديّ كمحاولة يائسة لإثبات الوجود والإصرار على البقاء، وإن تطلّب ذلك التضحية بالأرواح والممتلكات في عمليات انتحارية عبثية.

في المقابل، شرع روّاد الثقافة الجهادية في العودة إلى معاقلهم التقليدية والانضواء تحت مظلّة الدولة طمعاً في إعادة تأهيل أدوارهم الدعوية ودرءاً لخطر الزوال. فقد فضّل هؤلاء الرموز الاستعانة مجدّداً بأدوات الدولة لإبلاغ رسالتهم السلفية مع تخفيف جرعة التشدد، وصوغ خطاب ديني فيه سيماء الاعتدال والتسامح النسبي، دون التخلّي عن المواقف السابقة المشحونة توتّراً وتشدّداً وتحريضاً. وهنا يكمن خطر الخطاب السلفي المزدوج الذي يراد تعميمه حالياً، والذي يتناسب أيضاً مع توجّهات أهل الحكم، الذين ينزعون إلى إنتاج السلفية المعتدلة دون ممارسة نقدية للموروث السلفي الجهادي المتشدد.

وكان استغلال الشخصيات السلفية الجهادية سابقاً والمعتدلة راهناً لوسائل إعلام كانت في يوم ما تمثّل وصمات عار على الدولة، وأسبغت عليها هذه الشخصيات مسمّيات محرّفة مثل خضراء الدمن على صحيفة «الشرق الأوسط»، و الوثن على صحيفة «الوطن» قد أثار لغطاً واسعاً وانتقاداً أوسع، كون هذا الاستغلال والظهور يهزآن من مصداقية المواقف التي تبنّاها هؤلاء.

كان من المنطقي أن يثيرَ الاستغرابَ ظهورُ شخصيات سلفية معروفة ما زالت

تملك قوة التأثير في الشارع السلفي على وسائل الإعلام المحلّية والخارجية (المموّلة محلّياً) لإبلاغ رسالة سلفية معتدلة، تجنح إلى معالجة قضايا المجتمع وبخاصة مشاكل الشباب دون الوقوف ولو قليلاً عند تأثيرات الخطاب السلفي الجهادي الذي أنتجته تلك الشخصيات في فترة سابقة، فضلاً عن الاعتراف بأخطاء هذا الخطاب وخطورته.

يمكن الاحتجاج بأن أزمة الخليج الثانية شكّلت بداية مرحلة الأزمة في العلاقة بين الدين والدولة في السعودية. فقد هبّت على العائلة المالكة عاصفة نقد شديدة كشفت عن تناقضات حادّة بين الاتجاهين الديني والسياسي في البلاد. حتى إنّ سلسلة العرائض التي رفِعت إلى الملك فهد (ت آب/ أغسطس ٢٠٠٥) من قِبل مجموعات دينية وسياسية في المملكة، بعد الأيام الأولى للاحتلال العراقي للكويت في الثاني من آب/ أغسطس ١٩٩٠، تجاوزت الحدث وما يحمله من تهديدات أمنية إلى المطالبة بالإصلاح السياسي والديني. وأجمعت العرائض على الحاجة إلى عملية تغيير جوهرية وفاعلة في السلطة من خلال التشديد على ضرورة فتح الباب أمام المشاركة السياسية وتقليص سلطات العائلة المالكة في الحياة السياسية، وإصلاح النظام القضائي، ومراجعة مناهج التعليم الديني.

وحقيقة الأمر أنّ أزمة الخليج سرّعت مخاض تشكيل الجبهات الشعبية للتعبير عن مطالب الأغلبية السكانية، وفي الوقت نفسه دفعت الاتجاه الديني السلفي إلى الانخراط في العمل السياسي، في ما يُعدُّ نقطة تحوّل مهمّة في تاريخ العلاقة بين المجتمع السلفي وآل سعود.

وفي الإطار الأوسع، كشفت العرائض عن حقيقة كون الاتجاهات الدينية والليبرالية ليست على وفاق مع نموذج الحكم في السعودية. فمن وجهة نظر حداثية، لم تقدّم العائلة المالكة سوى القليل على صعيد إدخال إصلاحات سياسية واجتماعية، وتطوير النظام القضائي في ضوء الحاجات المعاصرة، والإشراف على مراكز الدعوة الدينية، ووضع دستور لتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وتأسيس قاعدة للمشاركة من مختلف الجماعات في النظام

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

السياسي[١]. ومن وجهة نظر دينية محافظة، أخفقت العائلة المالكة في تطبيق الهدف الجوهري من إقامة الدولة، وهو تطبيق الشريعة. وفي أيار/ مايو ١٩٩١ رفع رجال دين بارزون من أتباع المذهب الوهّابي عريضة إلى الملك فهد يطالبون بإلغاء القوانين الأجنبية التي تسرّبت إلى النظام القضائي. وبخلاف الاتجاه الحداثي، شدّد هؤلاء على الحاجة إلى توحيد نظامَي القضاء والدعوة واستقلالهما، كما طالبوا بإزالة العوائق التي تحول دون تطبيق هذه الأنظمة[٢].

وبلغ التوتّر بين الاتجاه السلفي والعائلة المالكة مستوى خطيراً، حيث وصم بعض رجال الدين الحكم السعودي بأنه حكم كافر. وفي سابقة جديدة، أصدرت جماعة سلفية في كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢ كتاباً بعنوان «الكواشف الجلية في كفر الدولة السعودية» طُبع في بيشاور شمال باكستان، حيث كان يتدرّب كثير من السعوديين على السلاح. ويسلّط الكتاب الضوء على القوانين الأجنبية التي دخلت على النظام القضائي في السعودية، مما يجعله نظاماً غير شرعي. كما يتناول الكتاب موضوع العلاقات الدبلوماسية مع الدول الأجنبية، التي وصمها بـ«الكافرة أو المشركة»، وتورّط الحكومة السعودية في نشاطات المنظمات الدولية. ويؤكد الكتاب على الحاجة إلى إعادة إحياء مبدأ الجهاد من أجل إطاحة الحكم السعودي، في سبيل تطبيق شرع الله وتحقيق مفهوم التوحيد[٣].

وكان من أخطر انعكاسات هذا التطور الانقسام الحادّ داخل المجتمع الوهّابي النجدي على أساس العلاقة بين العلماء والحكومة، حيث بدأ التمييز بين علماء البلاط والعلماء المستقلين. وعبّر الانقسام عن نفسه في شكل صراع أجيال داخل المجتمع السلفي الوهّابي بين «الجيل القديم والعلماء الشباب الناشطين». وقد وصِم العلماء الموالون للعائلة المالكة بالكفر، وكان ذلك حكماً قاسياً أثار مشاعر

---

(١) وقّع نحو ٤٣ شخصية وطنية من بينهم وزراء سابقون ورجال أعمال وأكاديميون عريضة رفعت إلى الملك فهد في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٠.

(٢) عريضة وقّعها نحو ٥٢ شخصية دينية في نجد ورفعت إلى الملك فهد في أيار/ مايو ١٩٩١.

(٣) مرشد النجدي، **الكواشف الجلية في كفر الدولة السعودية**، مصدر سابق، ص ١٩٦.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

العلماء. وفي ردّ فعل فوري أصدر المفتي السابق الشيخ عبد العزيز بن باز بياناً استنكر فيه استعمال البعض لسلاح التكفير ونصح العلماء الشباب بأن ينأوا بأنفسهم عن كل الأسباب التي تؤدّي إلى انقسام الأمّة وتفريق شملها. وألقى الشيخ ابن باز باللائمة على العلمانيين والمتغرّبين والكفّار الذين أجّجوا الصراع بين العلماء. على أن الشيخ ابن باز لم يعش طويلاً ليشهد حملة تكفير أخرى على ألسنة الجيل الثالث من السلفية الجهادية الذي عاش في أفغانستان، بعد أن استمع الشيخ إلى حملة تكفير الجيل الثاني من رموز السلفية في التسعينيات من القرن الماضي(٤).

خضعت العائلة المالكة لضغط شديد بفعل موجة العرائض التي رفعتها القوى السياسية الدينية والوطنية الليبرالية المطالبة بالإصلاح السياسي الشامل. وبعد ثلاثين يوماً من الوعود على الإصلاح المنتظر أعلن الملك فهد في الأول من آذار/ مارس ١٩٩٢ الأنظمة الثلاثة: النظام الأساسي، ونظام مجلس الشورى، ونظام مجالس المناطق. غير أن هذا الإعلان سبّب خيبة أمل واسعة، وجاءت ردود الفعل عليه فورية وسلبية، حيث عبّر كثير من دعاة الإصلاح عن عدم ثقتهم بأن تقوم العائلة المالكة بإصلاحات جادّة وفاعلة.

وبصورة إجمالية يمكن القول إنّ الأنظمة الثلاثة لم تحقق الحد الأدنى من توقّعات المراقبين في الداخل والخارج. فمن وجهة نظر مراقبين أجانب، لم يشكّل النظام الأساسي خطوة صحيحة على طريق الديمقراطية(٥). وبحسب الباحث السياسي فريد هاليداي فإن هذه الأنظمة ـ الثلاثة ـ ليست فاعلة أو كافية

---

(٤) في حوار مع مَن أُطلق عليه لقب «تكفيري تائب» هاجر للجهاد في أفغانستان بعد سنة ١٩٩٣، وعاد عن نزعته التكفيرية سنة ٢٠٠٤، أنّ من بين الأسباب التي دعته وأقرانه الجهاديين إلى تكفير الشيخ ابن باز والشيخ ابن عثيمين وغيرهما إصدارهم فتوى تجيز الاستعانة بالقوات الأجنبية «الكافرة»، وهذا من بين أسباب أخرى أسّست لتكفير الشيخ ابن باز وعدد من العلماء في التسعينيات من قبل مشايخ الصحوة. أنظر: **حوار مع تكفيري تائب**، جريدة الجزيرة الصادرة بالرياض، عدد ١١٨١٨، ٥ شباط/ فبراير ٢٠٠٥.

(٥) Christian Science Monitor, March 4, 1992; New York Times, March 2, 1992.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

لتشكيل أحزاب سياسية، وصحافة حرّة، وإقرار حقوق الأقليات الدينية والمرأة على مختلف الصُعد السياسية والتشريعية(٦).

وفي أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢ وقّع أكثر من مئة شخصية دينية على عريضة شاملة عُرفت باسم «مذكرة النصيحة» وكانت أشبه بمانفيستو للإصلاح الديني أو نموذج ليوتوبيا الدولة الدينية. وأثارت المذكرة، بما حظيت به من اهتمام واسع من قِبل وسائل الإعلام الأجنبية، حفيظة العائلة المالكة التي لجأت إلى كبارالعلماء للتدخّل. وفي تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٢ عقدت هيئة كبار العلماء جلسة طارئة لاتخاذ التدابير الضرورية لإخماد الانتفاضة القادمة في مركز السلطة. وفي الجلسة الدورية التاسعة والثلاثين، شجب الشيخ ابن باز الأخبار التي تحدّثت عن تعاطفه ودعمه للمذكرة، كما عبّر عن رفضه لمحتوياتها على خلفية أنّ من كان يقف وراء التحضير للمذكرة ساهم في نشر أسباب الفرقة وزرع الكراهية والإفشاء والمبالغة في الأخطاء، وفي المقابل تجاهل فضائل الدولة. وفي النهاية شكّك الشيخ ابن باز في نيّات معدّي المذكرة لجهلهم بالحقيقة، ما استدعى ثلاثة من الموقّعين على المذكرة من العلماء الكبار للرد على اتهامات هيئة كبار العلماء(٧).

ويشير تسلسل الحوادث بعد ذلك إلى أن الحكومة نجحت إلى حدّ ما في تأجيل موعد تفجّر الأزمات الداخلية، خصوصاً بعد تحرير الكويت وبدء أعمال مجلس الشورى واعتقال عدد من رموز التيار الديني المتشدد، أو مغادرة بعضهم إلى الخارج، وانسحاب آخرين من ميدان السياسة ضمن تسويات ثنائية، إضافة إلى الاتفاقات الجانبية بين الحكومة وبعض مجموعات المعارضة (الشيعية منها بدرجة أساسية). وباستثناء حادثتي تفجير العليا عام ١٩٩٥ والخُبر عام ١٩٩٦، فإن النشاط السياسي الإصلاحي في شكله الجماعي قد شهد تراجعاً ملحوظاً حتى نهاية التسعينيات.

---

(٦) The Guardian, March 4, 1992.

(٧) كتب الشيخ حمود بن عقلاء الشعيبي أستاذ أصول الفقه، والشيخ عبد الله بن عبد الرحمن بن جبرين أستاذ الإفتاء، والشيخ عبد الله المسعري رئيس ديوان المظالم سابقاً، ردّاً على بيان هيئة كبار العلماء. أنظر مجلة الجزيرة العربية، العدد ٢٢، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٢.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

المعارضة السلفية في الخارج

من أجل فهم المعارضة السلفية الممثلة حالياً بالدكتور سعد الفقيه، والتي تزعم بعض المصادر الخبرية بأنها انتهت إلى التفسُّخ بضربة قاصمة، وجّهتها عدّة أطراف عربية وغربية، ينبغي لنا أن نتذكر حقيقة كون الحركة تستمدّ زخمها السياسي من الاتصال المباشر مع الجمهور النجدي.. ولا ننسى في الوقت نفسه أن الفقيه يتحدّر من منطقة ومجتمع لم يألفا العمل الحزبي بالمعنى التنظيمي، رغم وجود أنوية بدائية لعمل منظّم من نوع ما.

شكّلت لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية التي شارك الدكتور الفقيه في تأسيسها عام ١٩٩٢ إلى جانب خمسة آخرين (الدكتور محمد المسعري، والدكتور عبد الله الحامد، والشيخ عبد الله المسعري رئيس ديوان المظالم سابقاً، والشيخ عبد الله بن جبرين عضو هيئة كبار العلماء، والشيخ إبراهيم الرشودي، والدكتور حمد الصليفيح) بداية عمل سياسي منظّم.. وقُدّر لهذه اللجنة أن تتفتّت سريعاً كونها ظلّت مرتبطة إلى حدّ كبير بصمود أعضاء اللجنة دون التفكير في إحاطة نفسها بقاعدة شعبية على مستوى إقليم نجد، فضلاً عن المستوى الوطني، وهذا ما سهّل ضربها من قِبل الحكومة.

كان اعتقال أعضاء اللجنة، وانتقال الناشطين البارزين فيها وهما الدكتور المسعري والدكتور الفقيه للعيش في المنفى، في بريطانيا، بداية مرحلة عمل سياسي بالغة الجدّة، سوف تشهد فصول معارضة سياسية من خارج الحدود لأول مرّة في تاريخ التيار الديني السلفي. وقد حظي كل من المسعري والفقيه باهتمام إعلامي بارز في الغرب وبخاصة في بريطانيا. وساهمت النشاطات الاعتراضية السلفية منذ بداية التسعينيات من القرن الماضي في تسليط ضوء كثيف على المتغيّر الدرامي في منطقة نجد الحاضنة الطبيعية للسلطة السعودية، أفاد منه الفقيه والمسعري في مستهلّ تجربتهما السياسية في الخارج، علماً بأنّهما كانا محاطين بهالة العمل الاحتجاجي الذي قاده رجال دين من المجتمع السلفي النجدي المتصاهر مع العائلة المالكة. ولذلك كان قدوم المسعري والفقيه إلى لندن أشبه بقدوم المبعوث الخاص لحركة الاحتجاج الديني السلفي إلى الخارج، ولا غرابة

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

في أن يكونا مركز اهتمام الإعلام الغربي. وهذا ما أغرى المسعري والفقيه للذهاب بعيداً في تأكيد النزوع الانعزالي لديهما، وتأكيد الطابع السلفي والنجدي في نشاطهما طوال السنوات الماضية. وكانت تلك من أخطاء الرجلين الفادحة، خصوصاً وقد نبّههما عدد من الناصحين العرب ممن اقتربوا من الموضوع السعودي من الوقوع في مطبّ الانعزال عن حركة الاحتجاج السياسي الواسع في المملكة.

وكان الانشقاق الحاصل في «لجنة الحقوق الشرعية» قد أحدث صدعاً خطيراً لم يقتصر على اللجنة بل تعدّاها إلى مصادر تمويلها ودعمها في الداخل. وخبت جذوة النشاط الإعلامي للمسعري بعد أن كان موضوع الصحافة البريطانية لفترة من الوقت، وتوقّف تواصله الكثيف مع الداخل عبر الفاكس، حتى أن جريدة الغارديان قدّرت في فترة سابقة فاتورة هاتف مكتب لجنة الحقوق الشرعية بما يصل إلى عدة آلاف من الجنيهات الإسترلينية. على أنّ الانطفاءة السريعة لوهج المسعري في لندن قابلها صعود نجم الدكتور سعد الفقيه الذي كان يتولّى مسؤولية الإشراف المالي في الحركة، فبدأ يضطلع بدور قيادي بارز، على حساب المسعري الذي انخرط في نشاطات سياسية وفكرية غير واضحة المعالم، وأحياناً على النقيض من الرسالة التي حملها معه من الداخل.

كان بدء الفقيه لنشاط سياسي منفرد إيذاناً بانحسار النشاط الإعلامي على الساحة البريطانية، فالمسعري الذي يتحدث اللغة الإنجليزية بطلاقة قام بدور إعلامي بارز، وكان بمثابة الناطق الرسمي باسم المعارضة السلفية عموماً. إلا أن اختياره للعمل ضمن نشاطات حزب التحرير أو حركة «المهاجرون» لاحقاً قد أفقد لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية والمعارضة السلفية شخصاً نشطاً أخذته اهتمامات كونية غير مثمرة.

وعلى أية حال، فإن ما يلزم الالتفات إليه هو أن الفقيه، كما المسعري، أخفق في تطوير أعمال ذات انعكاسات شعبية، كما أخفق في تصميم هياكل تنظيمية في الداخل تضطلع بدور سياسي ضاغط. ولم تهيّئ نشاطات الفقيه لنشوء حركة شعبية فاعلة، بل إن التطورات اللاحقة عزّزت نخبوية، إن لم تكن فردانية،

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

العمل السياسي الذي يديره كل من الفقيه والمسعري على السواء.

اعترف الفقيه بقصور حركته، كونها لا تستند إلى قاعدة تنظيمية فاعلة، واكتشف هذا القصور منذ ظهور بوادر فشل ندائه الموسوم بـ«الزحف الكبير» الذي خرج منه محبطاً بعد أن كانت قوائم المؤيّدين تتزايد وتزيد في قناعته بالمنهج السياسي الذي تبنّاه على أمل بلوغ النصر بإقامة الدولة الدينية. ومع الزخم الإعلامي الهائل الذي صنعته قناة «الإصلاح» الفضائية على رداءة وبدائية برامجها، خُيّل إلى البعض أن هذه القناة ستكون وسيلة التغيير الثوري في السعودية، فيما كان المتّصلون الحقيقيون والوهميون بالقناة يغذّون التطلّع الكبير لدى الفقيه والقلّة المحيطة به. وفي أتون النشاط الإعلامي الدؤوب، ذُهل الفقيه عن اختبار صدقية الداعمين له في الداخل، فمن طبيعة الحركة الفردية التي تتعامل بصورة مباشرة مع الجمهور أنها تفتقر إلى أدوات اختبار ميدانية، وأنها مكشوفة أمام الآخر بالمعنى الواسع. فالحركات التنظيمية تبني حول نفسها ستاراً سميكاً من السرّية والعمل التنظيمي المتقن، الذي يمنع تسرّب أفراد غير مؤهّلين أو عملاء مندسين إلى داخل الجسد التنظيمي، فبناء خلايا العمل لا يتم بصورة اعتباطية، بل يخضع لشروط صارمة واختبارات معقّدة.

وبمقدار قصور حركة الفقيه، وعلى الضدّ منها، كان تبنّيه مشروعاً سياسياً طموحاً وخيالياً إلى حدّ كبير، فالتوجّهات السياسية التي أفصح عنها كانت مملوءة بالشعارات الكبيرة التي تدغدغ مشاعر الغالبية السكانية في المملكة، من قبيل إعادة توزيع الثروة، وفتح باب المشاركة، والتمثيل السياسي العادل، وإعادة الاعتبار للزعامات القبلية المهمّشة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الفئات الاجتماعية المسحوقة. بكلمات أخرى، يفتقر الخطاب السياسي الذي تبنّاه الفقيه إلى التعقيد، فهو ينتج القليل من الأفكار والرؤى التي لا تزوّد المجتمع بأكثر من طائفة كبيرة من الأحلام، وبقلّة نادرة من النظرات التبسيطية عن واقع يزداد تعقيداً وتشابكاً... وفي حقيقة الأمر كانت حركة الفقيه أقرب إلى صناعة الأسطورة المتّصلة بالشخص، وعملية التغيير نادرة الحدوث، وهي غارقة في مثالية غير واقعية، وبعيدة عن متطلّبات التغيير الجذري وشروطه وظروفه.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

أنس الفقيه إلى التأييد المعنوي الواسع الذي تصله رسائله من أفراد ساهموا في تصوير الواقع مضلّلاً او محجوباً في أجزاء كبيرة منه، إلى حدّ أنّ البيانات التي أطلقها الفقيه عشيّة «الزحف الكبير» تشي بإحساس متضخّم بالقوة القادرة على إطاحة الدولة بصورة وشيكة، وأنه بات قاب قوسين أو أدنى من حافة الانتصار، بل إن أفراد الشعب كافّة أصبحوا رهن إشارته وتعليماته للزحف على مؤسّسات النظام وتهديم بنيان الدولة من قواعدها.

لم يستفد الفقيه من المخزون النضالي الشعبي الوطنى، ولم يُبدِ قدراً معقولاً من الاهتمام بالنشاط الإصلاحي والمتغيّرات الداخلية الحاصلة خلال عامي ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤، ولا سيّما هامش حرية التعبير الذي صنعه التيار الإصلاحي في الداخل، كذلك الحراك السياسي والثقافي الداخلي. وظل يبشّر برسالة شديدة الخصوصية والفئوية وإن حاول ظاهراً أن يوحي بانفتاحه على جماعات ومناطق أخرى خارج نجد. وقد شكّك البعض في حقيقة أسماء الأشراف الواردة في قوائم الداعمين له، وهناك من شكّك في أسماء القبائل التي انضمّت إلى ركب الزاحفين والمبايعين له بولاية الأمر في السعودية. ومارست هذه القوائم والمبايعات فعلاً تضليلياً وتخريبياً إلى حدّ كبير ظهرت انعكاساته النفسية على الفقيه شخصياً لحظة المواجهة الحقيقية، أي في يوم «الزحف الكبير»، وتبيّن أن الزاحفين قد تراجعوا إلى أوكارهم، وانكشفت ضآلة عددهم في المقام الأول. ثم جاء انسحاب بعض الرموز القيادية من حركته وعودتهم إلى الديار ليحدث ضرراً فادحاً بالحركة وصدقيّتها، خصوصاً من قِبل أولئك الذين أدلوا بالأسرار الخاصة بالحركة وأفادت الحكومة منها لتتولّى وسائل إعلام رسمية إشاعتها في حرب دعائية بين السلطة والمعارضة السلفية.

على أية حال، لو لم يكن إخفاق مشروع «الزحف الكبير» سنة ٢٠٠٥ لما كانت تدابير إغلاق القناة ولما جُمّد الحساب المصرفي للفقيه بعد أيام قلائل من موعد الزحف الكبير. بكلمات أخرى، لو نجح الفقيه في تحريك الشارع أو تحرّك الشارع وفق مأمول الفقيه، وتحرّكت عقارب الساعة نحو تغيير حقيقي في الداخل، أو كما صوّره عبر قناة «الإصلاح»، لكان موقف الغرب مختلفاً،

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

فالبراغماتية السياسية تظل القانون الأشد تأثيراً في مواقف الدول.

لا شكّ أنّ «الإصلاح»، القناة التي أطلّ منها الفقيه على الداخل والخارج منذ العام ٢٠٠٣، قد كسرت تقليداً إعلامياً سائداً، كما كسرت، من الناحية النظرية، والعلمية إلى حدّ ما، احتكار الدولة لوسيلة إعلامية تتطلب قدرة مالية وخبرية عالية. ومن الناحية العملية المحض، خرقت قناة «الإصلاح» محرّماً في الإعلام المرئي، فلأول مرّة تتأسس قناة مصمّمة للتعريض بسياسات الحكومة السعودية.

لقد نجحت قناة «الإصلاح» حقاً في مناجزة نظام أحاط نفسه بشبكة بث تلفزيوني واسع، تحمل الدمغة السعودية المعلنة أو تعتمد بصورة كاملة أو جزئية على مصادر تمويل سعودية. ويتحدث كثيرون في داخل المملكة عن المتابعة الدقيقة والمستمرة لقناة الإصلاح، من قبل فئات اجتماعية عديدة، وأن تأثيرها النفسي كان أشدّ على شرائح اجتماعية محرومة، فقد شكّلت القناة متنفّساً لكثيرين وجدوا فيها وسيلة تعبير عن سخطهم على الحكومة.

بيد أنّ الخبرة السياسية المتواضعة لدى حركة الفقيه وفّرت أرضية وذريعة لضربه في مصدر قوته، وربما لم يكن يتوقّع الفقيه أن تطوله تهمة الإرهاب، السلاح الأكثر استعمالاً وفتكاً ضد المعارضين السياسيين، وخصوصاً في البلدان التي صُنِّفت على أنها تفرّخ الإرهاب، وأنها أوكار ناشطة لخلايا إرهابية. لا شكّ أنّ تساهل الفقيه في تسرّب بعض مفردات العنف عبر قناة الإصلاح، وحتى اللغة المواربة التي استعملها في التأكيد على مبدأ الدفاع عن النفس، واستعمال السلاح لأغراض دفاعية، لم تكن معزولة عن سياق الرؤية العامة التي تبنّاها الغرب والولايات المتحدة على وجه الخصوص عن المنتمين إلى التيار السلفي بما في ذلك الجناح المعارض فيه.

إن التسامح في استعمال مفردات من مشتقّات لغة العنف أو تحمل بعض سماتها مكّن المتربّصين بالفقيه من النيل منه بسهولة، عبر اللجوء إلى قانون مكافحة الإرهاب. ثم جاءت قصة المؤامرة المزعومة لاغتيال الملك عبد الله، والاتهام الذي وجِّه إلى الفقيه بالتورط في المؤامرة بالتعاون مع ليبيا، لتضع الفقيه

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

في مواجهة معقّدة. . . كانت رواية الاغتيال طُعماً مبيّتاً للفقيه وهو ما لم يلتفت إليه كثيراً، ولكنّه الطعم الذي بلعه الفقيه أو دُسَّ له مقدِّمة لضربه.

ومهما يكن من أمر، فإنّ الواقع الموضوعي يخبر بأن حركة الفقيه ـ المعارضة والظاهرة ـ معرّضة على الدوام وفي ظروف أخرى مشابهة للتفسّخ، إذ لا يتطلب زوالها وتلاشيها أكثر من تنحّي الفرد بمحض إرادته أو تنحيته بوسائل أخرى من بينها قانون مكافحة الإرهاب وصولاً إلى زوال الحركة برمّتها. وقد يدخل الفقيه في دوّامة التسويات السياسية والأمنية، التي تؤدّي إلى تغييبه سياسياً وتُبقي عليه كفرد، وقد يعيد تقويم حركته بغرض العودة في هيئة أكثر نضجاً والتصاقاً بالواقع. فما هو رهانه القادم، يظل سؤالاً مطروحاً بانتظار الأيام، وما تسفر عنه من نتائج وتداعيات.

خلفيات التطرّف السلفي

لكل ظاهرة راديكالية بيئة اجتماعية خاصة وظروف نشأة مختلفة ومغذّيات ثقافية وتربوية متباينة، وإن مجرّد اتفاقها في التعبير عن نفسها بطريقة متقاربة قد يُلهي أحياناً عن البحث في محرّكاتها الأولى. في السعودية، كما في بلدان أخرى عديدة، نبتت الظاهرة الراديكالية على أرضية دينية أمدّتها بمقوِّمات الحياة ومكوِّنات الرؤية، إلى الكون والحياة والعالم، وإلى الذات في المقام الأول. ولكن تبقى هذه الأرضية خاضعة لتأثير عوامل عديدة، تمثّل مخصّبات الفعل الراديكالي الذي تتبنّاه فئات اجتماعية ذات مواصفات خاصّة.

لا شكّ أنّ الرؤية الأيديولوجية لها شكلها الخاص الذي تضفيه على سلوك الفرد وموقفه، ولكن ثمّة عوامل أخرى تُسهم بدرجة فاعلة في تنشيط تلك الرؤية وتعزيزها، فالتنشئة الاجتماعية والتربوية تلعب دوراً رئيسياً في صوغ شخصية الفرد وتأهيله لتبنّي منهج ما، وشقّ درب في الحياة والتعامل مع الحقائق الكونية والاجتماعية، إذ إن النظام الاجتماعي الأبويّ والمنهج التربوي أُحادي التوجيه يخلقان أفراداً يفكرون بطريقة صارمة وأُحادية.

كما أنّ للعامل الاقتصادي تأثيراً شديداً في سلوك الفرد، ولا غرابة في أن

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

تجذب الظاهرة الراديكالية من مجتمع الفقراء عناصرها المؤهّلين لخوض أشرس عمليات المواجهة دموية وكارثية. فالحرمان الاقتصادي يولّد بالضرورة نقمة جارفة تستهدف كل المتسبّبين الحقيقيين والافتراضيين فيها، حيث لا يأبه المحرومون كثيراً للتنضيدات المنطقية التي تنزع إلى تقديم تفسيرات للحرمان أو تهدئة المحرومين عبر حقنهم بمبرّرات مسهبة في عاطفة دينية بليدة، كأحد التعبيرات التسويغية لمشكلة الحرمان. فالغريق لا ينتظر شرحاً لحالة الغرق وكيفية الإنقاذ والوسائل المستعملة، فهذه مهمّة من يتنفّسون الهواء الطلق فوق سطح الماء، وما يشغل ذهن الغريق هو كيف يحشد كل قواه للاندفاع إلى الأعلى، إلى السطح، وبلوغ الهواء.

لقد أسرفت وسائل الإعلام المحلية والعالمية في صبّ اللعنات على العناصر المتورِّطة في الحركات الراديكالية، وساهمت الحكومات المتضررة في توجيه الرأي العام للاصطفاف ضد ظاهرة العنف، واكتفت الغالبية بإدانة حوادث العنف، وهو موقف مطلوب على أية حال، فالعنف، مهما كانت أشكاله وتمظهراته، يظل منبوذاً كوسيلة للتعبير عن المظالم، وإن كانت فادحة، سواء أكانت اجتماعية، أم اقتصادية، أم سياسية. ولكن ما يلفت الانتباه أن الانشغال التامّ بإدانة العنف لا يفي بأكثر من رؤية المشهد الدموي في نهايته، والقضية أكبر من مجرّد إدانة، فالمجابهة تتمّ مع شبكة لها مصادرها الثقافية والاجتماعية.

إنّ تحليل الظاهرة العنفية لا يستهدف بحالٍ تبريرها، ولكن في الوقت نفسه لا يرمي إلى تقديم شهادة براءة للأطراف الضالعة معها، سواء أكانت حكومة، أو مؤسسة ثقافية، أو نظاماً تربوياً واجتماعياً، أو حتى أوضاعاً اقتصادية. فبعض من يعالج ظاهرة العنف يصدر عن موقف ممالئ للحكومة، إلى حد ما، من خلال رؤية المشهد العنفي من نهايته، أي من التأثيرات التدميرية التي تحدثها التفجيرات الانتحارية أو الأحزمة الناسفة والعبوّات الموقوتة، فيما يتخلّى في لحظة ما عن أمانة التحليل الموضوعي، ومقاربة الظاهرة العنفية بدرجة كبيرة من التجرّد والنزاهة والحياد العلمي. إن الطريقة التي تتم بها قراءة الظاهرة الراديكالية تُسدي خدمة جليلة للطبقة السياسية التي تميل إلى تصوير نفسها كمتضرّر أكبر من حوادث

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

العنف، وفي ذلك جناية كبرى، لأننا بهذه القراءة المضلّلة والمبتسرة نؤكد مجدداً فصل الظاهرة عن مسبّباتها وعوامل وقوعها، والاكتفاء بالتعاطي مع مؤدّياتها.

والعنف، في السعودية، ليس ظاهرة وقتية أو استثنائية، أي مقطوعة الجذور، وإنّما هو ظاهرة تستمد مقوّماتها من عناصر عدة اجتماعية وفكرية واقتصادية وسياسية، يؤدي تقاطعها مع عناصر أخرى إقليمية ودولية إلى اشتعالها وتفجّرها. وعلى سبيل المثال فإن ملء الاعتقاد بعقيدة الولاء والبراء من المشركين حين يقابل المشروع الاستعماري الغربي وبخاصة الأميركي ولا سيّما في أفغانستان والعراق تصبح عناصر الاحتراق ناشطة، ومعادلة العنف مكتملة. فالتنشئة الدينية تبقى كامنة وغير فاعلة بدرجة كافية ما لم تجد في طريقها ما يؤجّج نشاطها، تماماً كما أن الفقر قد يكون محتملاً، ما لم يلمح المحرومون نعمة دالّة على حق مضيّع، وبيوت الصفيح تتفجّر غضباً حين تشيّد بالقرب منها القصور الفارهة، فالأضداد تلعب دور المحرِّضات غير المباشرة لنشوء ردود أفعال قد تتبلور في هيئة ظاهرة راديكالية منظّمة. فالأضداد المتقابلة (الغنى مقابل الفقر، والجهل مقابل العلم، والاعتدال مقابل التشدّد، والأمن مقابل الفوضى وإلخ) هي العنصر الأول والصعب في معادلة العنف.

في السعودية أيضاً، كما في بلدان أخرى مشابهة، تتّكل جماعات العنف على عناصر قوة محددة، ومن أبرزها عنصران هما:

أولاً: العنصر الشبابي، الذي تستمدّ منه رأسمالها البشري.. حيث تنتظم عناصر شبابية في قافلة الفداء المحمّلة بكل أدوات التضحية والإثارة والاستبسال. فالاندفاعة المنفلتة لدى الشباب المحثوث بالرغبة في تحقيق لذّة المغامرة ونشوة الإنجاز الخارق يتمّ توظيفها في دورة العنف. والنزعة التضحوية هي أول ما تغرسه الثقافة الجهادية في النفوس، من أجل تحويل الاعتقاد إلى عمل فعلي لدى الأفراد المنخرطين في مشروع الجهاد.

ثانياً: المستوى الثقافي المنخفض، فالتأهيل العلمي ليس مطلوباً في الفرد لخوض معركة الفداء بالدم. إن انخفاض منسوب الوعي الثقافي لدى أفراد الجماعة يساعد على ملء أذهانهم بأفكار ذات مضامين خاصة ومحددة.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

إن الدورة التعبوية التي ينتظم فيها الأفراد المؤهّلون للقيام بأعمال تضحوية ذات طبيعة مغلقة، وهي تفيد من كل أدوات العولمة لتعزيز انغلاقها، فمصادر التعبئة المتقدمة كافّة لا تقبل الانفتاح على الآخر، فأفرادها متوافقون ذهنياً. والمحطة الفضائية، وموقع الإنترنت، والكتاب، والخطبة الوعظية، والمنشور الديني، والتوجيهات السرّية، تتفق كلها على لغة ثقافية واحدة. فالواحدية هي سِمة الظاهرة الجهادية، وتقوم على إشاعة تصوّر موحَّد بين أفرادها، إزاء الكون والحياة والآخرة؛ وحتى وسيلة التغيير واحدة، وإن اختلفت وسائل التعبير عن ذلك التصوّر.

يخضع أفراد الحركات «الجهادية» المغلقة لعمليات توجية صارمة تجعلهم على أُهبة الاستعداد للقيام بعمليات انتحارية عند أقرب مركز للشرطة، من أجل إرضاء النفس والضمير المشتعل بقضية تطهير الأرض من براثن اليهود والنصارى وإزالة آثار الشرك والضلال، وفوق ذلك تلبية لإملاءات القيادة الروحية التي منحت نفسها تخويلاً دينياً مفتوحاً لممارسة التوجيه والحديث بلغة السماء نيابة عن الخالق. وهذا ما يجعل النظرة إليه من قِبل المنضوين تحت قيادته قائمة على التقديس والانصياع المطلق والطوعي، فهم ينظرون إليه بوصفه الموكول بعقد الصلة بين السماء والأرض، أو بمثابة الشاهد العائد من الجنّة ومن معدن الصدق، والذي يقوم بإلقاء الحجّة على العباد والبيان الحق. وهو في الوقت نفسه الوحيد الممسك بقائمة أسماء العناصر الواردة إلى الفردوس شريطة امتثالهم لرسالة التضحية.

وعناصر هذه الجماعات مسلّحون بخطاب يوهم معتنقيه بملكية المعرفة بكل شيء وتفسير كل شيء، ولذا فإن سحرية الخطاب الجهادي، إلى جانب انغلاقه، نابعة من قدرته الفائقة على إثارة الحماسة والتضحية في أفئدة المفتونين بحب الإثارة في لونها الدموي اللافت للانتباه. وهو، في الوقت نفسه، خطاب يغمر المتبنّين له بالاعتقاد التام بأنّ ما يضطلعون به من مهامّ ثورية وتضحوية تمثّل ذروة الإيمان، كما يمثّل تنفيذهم لتلك المهامّ قمّة العطاء المطلوب لدحر الوثنية وتكسير أصنامها، تلبية للإرادة الإلهية.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

إن الاشعاع الكثيف الذي ينتجه الخطاب الجهادي يعتمد أيضاً على قدرته على بناء العالم المتخيّل الذي يعيشه الأفراد كبديل من العالم الحقيقي المشهود، فثمة رمزية حاضرة بسطوة في الخطاب الجهادي، من خلال العودة الارتدادية، والسادرة في الماضي إلى التاريخ حيث يعاد بعث عهد الفاتحين الأوائل في تاريخ الإسلام، وتعاد معه حزمة أسماء الشخصيات والمعارك والمواقع والجماعات. حتى أسماء الصحابة الأوائل الذين قادوا المعارك الكبرى في تاريخ الإسلام، وشاركوا في عمليات الفتح، باتت صالحة للاستعارة والاستعمال المفتوح من قِبل المجاهدين. فالتاريخ يشكّل مصدراً ثرياً لدى الجهاديين لتفسير الأحداث الراهنة وتقسيم العالم على غرار التقسيم العقدي في التاريخ الإسلامي (معتزلة، أشاعرة، جهمية، صوفية، رافضة. .الخ)، وفي الكلمات المستعملة في بيانات الجهاد والخطابات التعبوية، والنشيد، والشعارات الثورية، وحتى الوسائل بمغازيها العسكرية (ركوب الخيل، والفارس، والكتيبة، والسريّة. .)، وكذلك الصور المبثوثة لقيادات الجهاد، كلها تعبيرات رمزية ذات دلالة دينية وتاريخية عميقة الارتباط بالذاكرة التاريخية للمسلمين.

ما سبق يدفع إلى الاعتقاد بأن الظاهرة «الجهادية» تحمل في طيّاتها أداة تفسير لما يجب أن يكون عليه التعامل مع الواقع، وصنع منظومة رؤى كيما تعطي هذا الواقع شكلاً محدداً تموضع نفسها فيه وتحدّد قياساته، وتعيّن موقعها فيه ودورها في تغييره، فهذه المنظومة تتيح للمجاهدين رؤية العالم برمّته بطريقة خاصة، من أجل الانتباذ منه مكاناً قصيَّاً تمهيداً للانقضاض عليه في مرحلة لاحقة وتغييره وصولاً إلى تشييد عالم متخيّل مكانه.

قيل إنّ النظرية التي تنغلق على الواقع تصبح مذهباً، وهذا الأمر يُلحظ في السلفية الجهادية في السعودية التي تحوّلت إلى مذهب داخل المذهب، فالأخير ينمّي الاعتقاد الصارم والحاسم بثبات وصدقية ما فيه وزوال ودحض ما في الواقع. ولا شك أن ما يحمله الغارقون في الظاهرة «الجهادية» يصل إلى حد التمذهب النابذ لكل ما سواه والعصيان ضد أي فكرة للتعامل مع الواقع. وهذا بمعنى ما هو العامل الأول في فشل المشروع الجهادي وأصحابه، بل هو علامة

من علامات نهاياته الحتمية والسريعة، على الأقل بفعل قوة الواقع وشروطه التي يصعب تغييرها بمجرّد الاصطدام به.

وذلك أنّ سلسلة العمليات العنفية لا تتجاوز حدَّ الارتطام بالواقع كتعبير عن رفضه، وما تسفر عنه تلك العمليات لا يُحدث تأثيراً جوهرياً أو انقلابياً. وهكذا حال الفرق الفدائية والانتحارية التي ظهرت في العديد من الدول وعملت على زعزعة الأمن والاستقرار في بلدانها، ولكن انطفاءاتها كانت سريعة، لا لكونها غير مستندة إلى قوة شعبية وحسب بل لانعدام المشروع السياسي لديها، لأن نشاطاتها مصمّمة لتخريب المعادلة وليس لاستبدالها، وإن عبّرت بصورة أو بأخرى عن رغبتها في صناعة البديل، فما تعكسه ليس أكثر من شذرات متناثرة لا تشكّل، صورة مجتمعةً، مشروعاً سياسياً متكاملاً. فالحركات الفدائية التي تتألّف من مجموعات صغيرة من الأفراد الانتحاريين تملك قدرة تخريبية هائلة، فقد تربّى هؤلاء على طريقة خاصة في التعبير عن استعدادهم لتلبية الواجب الديني. وقد يصل المراقب لنشاط هذه المجموعات إلى الاعتقاد بأن أعضاء هذه الحركات شديدو الإخلاص لمبدئهم بصرف النظر عن صحته أو سقمه، وإن جاءت النتائج غير متطابقة مع حجم التضحيات، فليس بالإخلاص والتفاني وحدهما يتم تغيير الواقع.

وتفتقر ظاهرة «السلفية الجهادية» إلى مقوّمات العيش الطويل والاستمرار، لأن مكوّناتها تفتقر إلى عنصر الديمومة. ولكنها في الوقت نفسه تنطوي على قدرة تفجيرية عالية. فالظواهر الراديكالية تسلك منحىً خطيراً إذا ما وجدت حواضن لها من داخل المجتمع، ولا سيّما كلّما تفاقم السخط.

انفلات مصادر التوجيه الديني

صار مألوفاً عقب كل عملية انتحارية بنتائجها المدمّرة، وبصور الأشلاء المصبوغة بالدم، وهدير الرعب الذي يلفّ الأرجاء، أن يُطرح السؤال الجوهري العويص: ماهي المحرّضات الأيديولوجية للعنف؟ وماهي شهادة المنشأ لظاهرة العنف في الداخل؟ وهل ثمّة ما يدعو لقبول إجابة السياسي والديني معاً: أن

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

أيديولوجيا العنف تمثل إحدى الموادّ المهرّبة عبر الحدود الغربية. أي عن طريق مصر وتحديداً الإخوان المسلمين وبتحديد أدقّ كتابات سيّد قطب؟.. هذه الأسئلة، المتدافعة بصورة متكررة في أعقاب حوادث عنف محلية، لم ولن تهدأ ما بقيت الإجابات عنها ذات طابع تبريري، أي مصمّمة أساساً لنفي الجذور المحلّية لظاهرة العنف، أو بكلمة أخرى مباشرة وواضحة لأنها تستهدف تحديداً تقديم وثيقة براءة لكل من الديني والسياسي.

لا ريب أنّ ثمّة سِمات مشتركة بين جماعات العنف في السعودية وبعض الجماعات الدينية السرّية التي نشأت في مصر خلال فترة السبعينيات والثمانينيات مثل جماعات التكفير والهجرة والجهاد أو ما عرف باسم التيار القُطْبي، وهي تعبّر عن اشتقاقات من الحركة الأم ـ جماعة الإخوان المسلمين. فهذه الجماعات تعتقد بكفر الدولة والمجتمع، وتتبنّى خيار الجهاد في شكله الانتحاري كإستراتيجية في التغيير الاجتماعي والسياسي معاً، إلى جانب السرّية التي تكتنف نشاطاتها ومراكز عملها ورموزها أيضاً، وثانياً شبابية أعضائها، وثالثاً افتقارها إلى البلاغ الشعبي في بُعديه الديني والسياسي والعائد، في جزء أساسي منها، إلى كونّها جماعات سرّية، وبالتالي عجزها عن استعلان نفسها وبرنامجها السياسي وأهدافها النهائية.

تلتقي السلفية الجهادية سواء في مصر أو السعودية على قواسم مشتركة، بما يوحي أن هذه الظاهرة تشرّبت من المصادر الأيديولوجية نفسها، وتلقّى أفرادها تعليمهم الديني تحت منابر الموجّهين الروحيين أنفسهم. إن هذه التطابقات غير القابلة للحصر أحياناً تغري السياسي والديني في بلادنا بإضفاء زخم كثيف عليها، كونها تزيح أصابع الاتهام عن وجوه وتصرفها إلى أخرى في الخارج، أملاً في المحافظة على نقاء الذات وبراءتها من الدماء البريئة التي أهرقت في شوارع الرياض أو جدّة أو مكّة وغيرها من بُقع المواجهة بين جماعات العنف وقوات الأمن، أو خارج الحدود في العراق أو لبنان أو حتى باكستان.

وتزداد المشكلة تعقيداً حين يراد من الجميع هضم الرواية الرسمية كما يمليها السياسي والديني معاً بأن العنف منتج أجنبي، وأن منابعنا الفكرية غير مسمّمة

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

بمادّة العنف، وكأن المتورّطين تحدّروا من رعيل العنف في أرض الكنانة، مع أنه ليس بين أعضاء مجموعة العنف في المملكة من وطئ تلك الأرض أو مرّ عليها عن طريق كابول أو قندهار أو جبال طورا بورا، فيكون قد حصل على جرعة أيديولوجية مكثّفة في أفغانستان. فأغلب هؤلاء ينتمي إلى الجيل العشريني وتلقّى تدريباته العسكرية في الداخل. كل ذلك والإصرار يحدو الرعاة الأوائل والكبار إلى النأي عن التفتيش عن مصادر محلية للعنف، أو قراءة السجلاّت الثقافية والدينية المحلّية من أجل العثور على موادّ مشعّة قابلة للاستعمال في إنتاج خطابات دينية متطرّفة.

وفي كل الأحوال، يتوقف قبول الرواية الرسمية على قراءة الذات السلفية أولاً قبل اللهو بالبحث عن شمّاعة خارجية، فقد سئم الجميع هذا الإفراط في العبث بالوعي العام، وأنهك الهروب من مواجهة الحقيقة الصادمة المجهودات الفكرية والسياسية لدى المتضرّرين في الداخل والخارج. فليس هناك سوى الأنا التي يجب أن تقف منفردة أمام القضاء، ويجب سرد الأدلّة كافة من مصادرنا المعرفية، لأن فيها وحدها تكمن الإجابة الحاسمة حول ما إذا كان هناك محرّض أيديولوجي محلّي على العنف. لا يكفي مجرّد إخفاء النصوص الخاصة، لأنها محاولة بائسة ومحكومة سلفاً بالفشل الذريع، فما مِن نصوص قابلة للتغليف في زمن الانفتاح المعرفي والاتصالي، ولا يكفي مجرّد إعادة تفسيرها، لأن الظاهرية الساطعة فيها لم تترك مجالاً لحملها على معان متعددة أو إخضاعها لتفسيرات أخرى أكثر مسالمة. إن المخزون الأيديولوجي الخاص يجب فتحه أمام فِرق التفتيش المحلّية قبل الخارجية، لأن الأضرار الكبيرة التي أحدثها هذا المخزون بدأت بالداخل قبل الخارج، ولأن «أهل مكّة أدرى بشِعابها»، فنقّاد الداخل وحدهم هم الأقدر على تحديد مواقع التفجّر في هذا المخزون، ولتكن الأمور بأيدينا لا بأيدي غيرنا المصنّفين في خانة الخصوم.

إن المتناسلين من نسق معرفيّ دينيّ واحد يدفعهم الإحساس الغريزي بالخطر ونزعة الدفاع المتأصّلة إلى نفي تهمة التحريضية الكامنة في منهج التعليم الديني، فهؤلاء لا يستشعرون خطورة المكنون الانفجاري في النصوص ذات الصفة

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الدينية، بفعل الألفة والاعتياد إلى جانب استشعار الحق والواجب بحراسة النصّ وحمايته. ولذلك لا يبدو لمن ألفوا مثل تلك النصوص ماذا يعني خروج عضو في هيئة كبار العلماء وداعية معروف تم اختياره بعناية فائقة على شاشة القناة السعودية الأولى في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠١ لغرض دفع تهمة الإرهاب عن المذهب الرسمي للدولة و نفي تورّط سعوديين في حوادث ٩/ ١١، وإذا به يطلق نداءً إلى الرئيس الأميركي محذّراً إياه بأن بلاده لن تسلم إلا بالدخول في الإسلام، وكأنه أثبت ما أراد نفيه!

ثمّة مشكلة جوهرية تكمن في قراءتنا للنص الديني، المعمول به والسائد في المصادر الثقافية والمناهج التعليمية، وهي الافتقار إلى آليّات اختبار التأثيرات النفسية للنصّ في المتلقّفين له. وفي كثير من الحالات تُحدث النصوص، ذات الصفة الدينية بصورة خاصة، ارتجاجات اجتماعية عنيفة وخلخلة في بُنى النظام السياسي، وقد تُشعل حرباً أهلية علنية أو شبه علنية، ولكنّ اختبارات مخاطر هذه النصوص كانت تتمّ دائماً في الخارج، أي بعيداً عن مراكز صدور النص. والمؤسف أنّ الانعكاسات النفسية للنص لم يجر التنبّه لها وفحصها إلا حين وصلت أوضاع بلادنا الى حدّ الانهيار. ومع ذلك لا يزال عندنا مَن يعتقد بأن مصادر الفكر الديني المحلّية خالية من أيّة محرّضات ـ مهما كان نوعها ـ على العنف.

قد تحمل النزعة التبريرية قدرة تدميرية هائلة، حين يتم إنكار الشهادات المرئية والتجسيدات الدموية بكل الصور الساخرة المنبعثة مع أسلحة الهلاك. وحين يقال بأن مناهجنا التعليمية نزيهة، كونها مستمدّة من الكتاب والسنّة، تصبح لغة الدفاع دليل إدانة، لأن الواقع ينكر الشهادات الواردة في هذه اللغة. فالجماعات الجهادية لم تتشرّب سوى من منابع المعرفة الدينية المحلّية حين كانت تمتطي شاحنات مفخّخة، ولم تستمع إلاّ للنداءات الصادرة من حلقات الدرس، وخطب الجمعة، ومجالس الوعظ المعقودة داخل بلادنا. لم تكن أدوات التوجيه هذه مملوءة بغير النصوص المنبثّة في مناهج التعليم الديني الخاص والعام على السواء.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

ليس هناك ما يمكن فهمه بطريقة أخرى، حين يوصم سكان المعمورة بالضلال باستثناء بقعة صغيرة وسط الجزيرة العربية (كما تخبر مصنّفات رموز المذهب السلفي)، ما يجعل خيار الجهاد ناجزاً، وليس هناك ما يمكن تفسيره على غير ظاهره حين ينفي رمز ديني بارز في بلادنا في شرح الأصول الخمسة صفة أهل السنّة والجماعة عن الأغلبية السنّية المسلمة. بل ليس هناك ما يمكن تأويله حين يضفي الدعاة الشرعية الدينية على الدولة السعودية وينزعونها عمّا سواها.

إن دعوى التمثيل الإجمالي للدين والدولة تعتبر، في حقيقة الأمر، انتكاسة كبرى في الوعي الديني والسياسي لدى الطائفة المتعالية، فالجماعة المتمذهبة تدخل إلى الميدان بصفة الممثل الشرعي الوحيد للإسلام، تماماً كما تُسيّر الطبقة السياسية دفّةَ الحكم بدعوى الممثل الشرعي الوحيد للدولة. إن هذه المصادرة المقصودة تستهدف أولاً وأخيراً احتكار مصادر القوة والمشروعية بالمعنى الديني والسياسي.

ثمّة احتكار مزدوج: احتكار النص، واحتكار حق تأويله. وبكلمات أخرى فإنّ النص المستخدم هو وحده الحائز صفة النسخة الأصلية النموذجية، وإن تأويل النص، وفق رؤية وأدوات وأغراض محددة، يُقدَّم بوصفه بطاقة عبور إلى المجال التشريعي. فهناك شعور خفيّ يحفّز الطبقتين الدينية والسياسية، ويتوسّل، بدرجة أساسية، بخاصيّتين مركزيّتين هما التميّز والهيمنة الفريدة. فهذا التميّز يجعلهما نابذتين لأية محاولة تستهدف الإخضاع لمعايير المساواة والإنصاف والمحاسبة، وذلك لإحساسهما المتعاظم بالتميّز عمّن سواهما، وهو تميّز يتكافأ في الإحساس به كلٌّ من رجل الدين ورجل السياسة، وهو أحد ممليات الخطاب الديني، والتفكير السياسي أيضاً. من جهة ثانية، فإن نجاح التحالف الديني السياسي في تحقيق المنجز النهائي، أي إقامة الدولة، نمّى نزعة سلطوية ضارية لدى الطبقتين الدينية والسياسية، وأحال الدولة إلى امتياز خاص، ومجال محتكر فئوياً. فثمة تواطؤ مشترك على مقاومة أية دعوة للمشاركة والمقاسمة السياسية؛ فالديني يتشبَّث بخطابه الوصائي التنزيهي الواحدي رافضاً مبدأ التعددية الفكرية والمذهبية، والسياسي يقاتل من أجل تركيز مصادر السلطة واحتكارها وجمعها في

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الطبقة الحاكمة نابذاً لمبدأ الإصلاح والمشاركة السياسية. وكلٌّ منهما ينطلق من عقيدة هيمنة الديني والسياسي على المجال العام، وأن من يقعون داخله لا يملكون من أمرهم شيئاً إلا ما قدّره لهم كل من الديني والسياسي!!

إنّ الإحساس بالتميّز والهيمنة المتفشي داخل الجسد الديني يقف من بين عوامل أخرى وراء الاستعمال المسرف لحزمة الأحكام القصوى: إيمان وكفر، شِرك وضلال. فثمة إلغاء للمسافة الفاصلة بين الأحكام داخل النظام الإفتائي الديني يجعل من استسهال اللجوء إلى مثل هذه الأسلحة أمراً ممكناً ضد ما هو مختلف ومتربّص بالعداء للهيمنة في شكلَيها الديني والسياسي.

ولعلّ في ذلك ما يعين على كشف سرّ تعدّد مصادر الفُتيا في هذا البلد، فالمؤهّلون لاستنباط الأحكام هم من الكثرة بحيث باتوا يمارسون دوراً مستقلاً عن سلطة الدولة، ويشكّلون أحد مصادر التهديد الكبرى للدولة والمجتمع، ومن تحت عباءة هؤلاء يخرّج رموز التيار المتشدد أو الجهادي. فبينما كانت الانتقادات تتزايد حيال الفتاوى اللامسؤولة الصادرة من أعلى مصدر إفتائي في الدولة، والتي ساهمت في تخريب علاقات الدولة بجيرانها كفتوى تكفير الإباضيّة في عُمان أو تكفير الشيعة في إيران، إضافة إلى عشرات الفتاوى التبديعية الصادرة تباعاً خلال عقدي الثمانينيّات والتسعينيات من القرن الماضي والتي طالت شخصيات، وطوائف، وفرقاً، ودولاً، ومجتمعات وحضارات، ولم تكد تسلم بقعة في هذه الأرض من الفتاوى القصوى. وكان المأمول من ذلك كله أن يكون مركز الإفتاء خاضعاً للسيطرة الرسمية، ومأموناً في الوقت نفسه، بمعنى إبقاء فوّهة الإفتاء موجّهة إلى غير جهة الحكومة المحلية. ولكنّ ما حصل منذ نحو عقد من الزمن على الأقل، أن ثمة ما يمكن وصفه بالانفجار الإفتائي قد وقع بفعل الانشقاق داخل المجتمع السلفي على أساس الوقوف مع الحكومة أو ضدّها، وانكسار مراكز الإفتاء التقليدية التي نشأت تحت رعاية الدولة، وبروز فئة من المفتين الجدد، كردّ فعل على الدولة ومراكز الإفتاء التقليدية معاً، جاءت لتعبّر عن نفسها في مشروع ديني وسياسي احتجاجي وبديل من المشروع القائم.

في حقيقة الأمر، أدّى السماح بتنوّع مصادر الفتيا وسلطاتها إلى سلبِ الدولة

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

قدراً من هيمنتها ومشروعيتها، فكثير من المفتين غير المنضوين داخل المؤسسة الدينية الرسمية يمثلون وأتباعهم مجتمعاً مضاداً للمجتمع القائم، فهم إنما يزاولون هذه المهامّ لاعتقادهم بأن الفضاء المتاح لهم بالعمل والتعبير ليس بالرحابة المأمولة. وقد بات من الضروري الدخول إلى المجال الحيوي للتوجيه الديني الشعبي، وبدء المراجعة الشاملة والناقدة لمخزون المعرفة الدينية المحلّية أولاً، قبل أن يشعل هذا المخزون فتيل حرب أهلية داخلية.

السيادة المزدوجة

جاء في رسالة «الدلائل في حكم موالاة أهل الإشراك» للشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهّاب من كتاب «مجموع الرسائل» أن حفيد مؤسّس المذهب الشيخ عبد الرحمن بن حسن خاطب الأمير عبد الله بن فيصل قائلاً: «تفهّم أنّ أول ما قام به جدّك محمد وعبد الله وعمّك عبد العزيز أنها خلافة نبوّة، يطلبون الحق ويعملون به ويُقدمون ويغضبون له، ويرضون ويجاهدون، وكفاهم الله أعداءهم على قوّتهم، إذا مشى العدوّ كسره الله قبل أن يصل، لأنها خلافة نبوّة، ولا قاموا على الناس إلا بالقرآن والعمل به، كما قال تعالى (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ). وصار أهل الأمصار يخافونهم. وأراد الله سبحانه إمارة سعود بعد أبيه، يرحم الله الجميع، وأراد الله أن يغيّر طريقة والده الذي قبله، وبغاها ملكاً وبدأ الأمر ينقص أمر الدين والدنيا تطغى. وصار العاقبة القصور - التي بنيت بقناطير والمقاصير - التي تنفذ فيها الأموال العظيمة - التي تسوى ثلاثة آلاف ما تسوى اليوم إلا جديدة لما جرى من تسليط الأعداء عليهم، هذا وهم على التوحيد، لكن ما أعطوه حقه، اشتغلوا بالدنيا ونضارتها وما فتح الله عليهم، وأعرضوا عما أوجب الله عليهم القيام به في أنفسهم وعلى الناس، فجرى ما جرى. وهذا بسبب الغفلة عما أوجب الله؛ لأن الله اختار لهم أمراً عظيماً ومكّنهم منه ومن الناس، لكن حصل تفريط في هذه النعمة العظيمة. والدرعية اليوم من تدبَّر

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

حالها وحللها عرف أن ما جاءهم إلا ذنوبهم، فاعتبروا يا أولي الأبصار»[8].

تعكس هذه الرواية بدقّة متناهية طبيعة العلاقة المتشابكة بين الدين والدولة، وتعيد إنتاج التحوّل في مسار جماعة المسلمين في مراحلها الأولى، حيث انتقال مركز السيادة من الدين إلى الدولة ومن الخلافة إلى الملك العضوض، منذ أن أرسى معاوية بن أبي سفيان أساس الملك السياسي القائم على تحقيق أغراض دنيوية خالصة مستبعداً أي دور سيادي للدين في مجال عمل الدولة، حين جعل من مؤسسة العلماء جزءاً ملحقاً بها ومتاعاً من أمتعة الدولة. وهكذا فُرضت السلطة السياسية تاريخياً، على حدّ تعبير برهان غليون، منذ نهاية عهد الخلافة الراشدة، كمركز للسيادة ووضعت حدوداً لا يمكن تجاوزها على سلطة رجال الدين.

على أن القيود المفروضة على العلماء لم تحل دون التطلّع نحو عودة خلافة النبوّة وتطبيق الشريعة رغم الانهدامات المتواصلة لمؤسّسة العلماء على يد خلفاء بني أميّة وبني العبّاس، وظلّ العلماء ينشدون عودة تجربة الخلافة الراشدة الأولى. على أنَّ قيام الدولة الحديثة أحبط بقية الأمل المعقود على انبعاث الخلافة النبويّة كون السياق التاريخي الذي ولدت فيه الدولة الحديثة أفضى إلى بتر الذراع الدينية الممتدة إلى مجال السلطة الدنيوية، وباعتبار أن الدولة الحديثة نشأت في تواصل مع تصدّع المؤسسة الكنسية واستقالتها. لكنّ صراع الساسة والقساوسة لم يُحدث في الإدارك الديني الشرقي إنذاراً مبكّراً من سوء عاقبة تكرار التجربة، بل تمادى البعض إلى حدّ تركيب أغراض دينية على كاهل الدولة الدنيوية. فالدولة، في الإدارك السلفي، قناة تنتقل عبرها رسالة الدين إلى العالم، وأهل الحكم ينظرون إلى الدين باعتباره سابغاً لمشروعية علوية على ممارسات دنيوية محض.

إنّ استعمال الدولة كأداة دعوية يعكسه بوضوح النزوع المتزايد لدى التيار الديني في المملكة لجهة توظيف مناشط الدولة في المشروع الدعوي. ويمثّل

---

(٨) الشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهّاب، **رسالة الدلائل في حكم موالاة أهل الإشراك**، من كتاب مجموع الرسائل، تحقيق د. الوليد بن عبدالرحمن بن محمد آل فريان، عن مكتبة صيد الفوائد الإسلامية. أنظر الرابط:

http://www.saaid.net/book/open.php?cat=˘&book=153

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

التعليم الرسمي إحدى ساحات المجابهات بين الدين والدولة، فبينما تنظر الدولة الحديثة إلى التعليم كمجال لإعداد الكفاءات الإدارية والفنية والعلمية القادرة على إدارة جهاز الدولة وتحقيق متطلّبات اللحاق بالعصر، يؤسس التيار الديني نظرته إلى التعليم على كونه وسيلة دعوية محضة، تستهدف تحصين الشباب من الانحراف، وحسب أحدهم «بتربية النشء تتقدّم الأمّة، وبتعليم الشباب تتحصّن بل وتهاجم أعداءها». ويرسم أحد المشاركين في النشاط الدعوي مخططاً يتضمّن ما يصفه بطرق «نشر الخير في المدارس»، ويمثل برنامجاً مكتظًّا يشتمل على: استضافة رجال الدعوة لإلقاء المحاضرات الدينية في المدرسة للطلبة والمعلّمين سواء بسواء؛ عقد الاجتماعات الدعوية خارج دوام المدرسة وتوسعة النشاط بحيث يشمل الحضور الدعوي مدارس عديدة؛ الاشتراك في الشريط الخيري، استغلال مجلس الآباء لإلقاء كلمة توجيهية وتوزيع بعض النشرات التوجيهية؛ إنشاء حلقات مسائية داخل المدرسة أو حلقة داخل المسجد في الأحياء القريبة من المدرسة؛ تشكيل الجمعيات المدرسية ذات الاهتمام المتعدّد الأغراض التي تهتمّ بتعليق الملصقات، وتوزيع الأشرطة، ووضع اللافتات، وعقد الزيارات والرحلات والمخيّمات الطلابية والكشفية بغرض تشكيل مراكز استقطاب لكل من المعلّمين والطلاب؛ إقامة الرحلات والزيارات لطلاب المدرسة بشكل عام إلى العلماء والدعاة ومعارض الكتاب الدعوي؛ إعداد ما يعرف بـ«الحقائب الدعوية» وتشتمل على مجلاّت وكتيّبات قصصية ومسجّل وأشرطة، وإعداد مكتبة دعوية خاصة في كل فصل، ووضع لوحة في كل فصل تتضمن «نصائح أو توجيهات أو إعلانات أو فتاوى أو غيرها»، وإقامة معارض خاصة بالكتب الدعوية أو الأشرطة الدعوية؛ الاشتراك في حملات التبرّع للجمعيات الدعوية وتوزيع النشرات في المساجد وهداية العمال الوافدين؛ إضافة إلى الدورات الدعوية والفنية ذات الصلة بنشر الدعوة كتعلّم اللغة الإنجليزية والتدرّب على الحاسب الآلي؛ وأخيراً تشجيع أداء بعض السنن والنوافل العبادية داخل المدرسة[٩].

---

(٩) أنظر: إبراهيم الحمد، **٤٦ طريقة لنشر الخير في المدارس**، من موقع مكتبة صيد الفوائد الإسلامية.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

هذا البرنامج الحافل بالمهامّ ينطوي على إهمال مقصود لأهمّية التعليم، بما هو وسيلة وعي وإنماء لقدرة الإنسان على التعامل مع الكون من حوله، فهذا يعتبر عملاً غير مقدّس، في نظر معدّ البرنامج والتيار المحتشد خلفه. إن ما تنبئ به قائمة طرق الخير المقترحة في المدارس أنّ ثمّة رسالة للدين يجب على الدولة إيصالها، وعليها أن توقف أجهزتها كيما يشيع الدين رسالته في الرعيّة. وهذا يعيد المناظرة بين وظيفة الدين ووظيفة الدولة على أفق أوسع.

تنتظم أسفل المهام المتشعّبة للدين والدولة، والرسالة التي يحمل كل منهما للآخر، منظومتا مفاهيم تنتميان إلى مصدرين ثقافيين متباينين، ففي قائمة الدين يتصدّر الإيمان والرابطة الدينية والآخرة، والقيم الروحية ودار الإسلام ودار الكفر، ومنظومة عبادات وتكاليف شرعية، فيما تبرز في قائمة الدولة حدود دولية ثابتة، ومصالح دنيوية خاصة، وقوانين مدنية، والمواطنة كأساس للعلاقة داخل الدولة، والمصالح المتبادلة كأساس للعلاقات الدولية.

ويلخّص عضو هيئة كبار العلماء السابق الشيخ صالح الفوزان في كتابه «عقيدة التوحيد» رؤيته إلى الدولة الدينية بما نصه: «إن الله سبحانه يريد منا أن نكون حزباً واحداً هم حزب الله المفلحون، ولكنّ العالم الإسلامي أصبح بعدما غزته أوروبا سياسياً وثقافياً يخضع لهذه العصبيّات الدموية والجنسية والوطنية ويؤمن بها كقضية علمية وحقيقية مقررة وواقع لا مفرّ منه. وأصبحت شعوبه تندفع اندفاعاً غريباً إلى إحياء هذه العصبيّات التي أماتها الإسلام والتغنّي بها وإحياء شعائرها والافتخار بعهدها الذي تقدّم على الإسلام وهو الذي يلحّ الإسلام على تسميته بالجاهلية، وقد مَنَّ الله على المسلمين بالخروج عنها وحثّهم على شكر هذه النعمة»(١٠). فهو هنا يرى بأن الدولة بكامل تجهيزاتها منتج غربي وأن المبادئ التي تسودها جاهلية، فهو لا يرى بأن المواطنة كمبدأ أصيل من مبادئ الدولة الحديثة أساس يمكن الركون إليه في تشكيل علاقات

(١٠) الشيخ صالح الفوزان، **عقيدة التوحيد**، ص ٦٣. وانظر موقعه الخاص:
http://www.alfuzan.net/islamlib/viewchp.asp?BID=333&CID=1

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

داخلية متوازنة، وكضمانة لإحراز المساواة بين المواطنين، وهو ما ينبذه هذا الفريق لأن فيه تخفيضاً لما أعلاه الله، وفيه مضاهاة بين المؤمنين، بحسب تصنيف الفوزان. ووفق المنظور الديني نفسه، يتواصل الجدل حول تشكيل السلطة وأدائها، المشروطين بالكفاءة التنظيمية والإدارية، حيث يحتمي أنصار الدولة الدينية خلف دعوى مفادها أن العلماء هم الأتقى، وتالياً الأكثر تأهيلاً للحكم، فهم صفوة الخلق، وحرّاس الشرع، فإذا كان الملوك حكّاماً على الناس فإنّ العلماء حكّام على الملوك كما في الأثر.

في التجربة السعودية خلال أطوارها الثلاثة لعب العامل الديني دور الرافعة للمشروع السياسي، وأفضى ذلك، بطبيعة الحال، إلى انتزاع حرية المعتقد والتفريط باستقلال المناطق الملحقة بالمشروع الناشئ، وكذلك تجريد إرادة القاطنين، فقد تمَّ استعمال العامل الديني لإنشاء اللحمة السياسية الضرورية لخلق دولة موحّدة بقيادة ابن سعود وأبنائه من بعده.

ولكن حين قامت الدولة بدأت المواجهة الحقيقية بين منظومتين ثقافيتين متعارضتين، فقد ارتضى القائد السياسي المعادلة السياسية الدولية وقرر القبول بالخارطة الجيوسياسية الإقليمية والدولية، ولكن القادة الدينيين المتشبّعين بعقيدة الفتح رأوا بأن القبول بالنظام الدولي يعني تعطيل فريضة الجهاد ونشر الدعوة في الآفاق. تلك كانت أول فارقة شقّت أخدود الخلاف بين أهل الدين وأهل الحكم. ثم جاء حمل الناس على الانضواء في المعتقد الغالب، أي المذهب الرسمي للدولة الناشئة. وصدرت الفتوى عام ١٩٢٧ بحمل الشيعة في المنطقة الشرقية كرهاً، وباستعمال أدوات القهر التابعة للدولة، على الانصياع للمذهب بدءاً بالنخبة الدينية الشيعية التي ستتولّى بعد تشبّعها بالمعتقد الجديد مهمة تشريب الأتباع تعاليم الدين الحنيف بحسب التفسير السلفي.

في السياق نفسه، كانت سياسة عزل وإقصاء أئمّة الحرمين الشريفين والمساجد الكبرى في الحجاز من أتباع المذاهب الإسلامية السنّية (الشافعية والمالكية حصرياً) تسير وفق خطة معدّة بإتقان، فيما كان الأئمّة الجدد منشغلين بحماسة عالية في تلاوة أركان الإسلام الخمسة، وتذكير سكان الحجاز بفرائض

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الإسلام من صلاة وزكاة وصيام وحجّ. ويذكّر هذا الموقف برسالة سعود الكبير إلى سكان الحجاز الذين تعامل معهم على حدّ تعبير الشيخ أحمد زيني دحلان مثل اليهود[١١].

ثمة سؤال كبير حملته الدولة منذ قيامها، ولم تكن المناظرات المنبعثة تباعاً سوى تأكيد على أهميته، وتالياً ضرورة البحث عن إجابة حاسمة عنه. والسؤال هو: لمن السيادة؟ أهيَ للشريعة، ومن ثم لأهل العلم الشرعي؟ أم هي للدولة، ومن ثم لولاة الأمر وأهل الحكم الدنيوي؟

في نظر أهل الشرع، تنحصر مهمّة وليّ الأمر ـ كرمز للسطة السياسية ـ في تطبيق أحكام الشرع والقيام عليها وحمل العامة على الامتثال لها، فإذا عجز عن ذلك سُلبت منه الولاية وانتُزعت منه مشروعية الدين، وأصبح لكل جماعة تشرّبت الحكم المنزل الحقُّ في مزاولة ما تراه شريعة الله، ولا يُنظر إلى ما هو عليه عامة الناس والسلطة[١٢].

يقول الشيخ ابن تيميّة: «فقد وعد الله بنصر من ينصره ونصرُه هو نصرُ كتابه ودينه ورسوله لا نصر من يحكم بغير ما أنزل الله ويتكلم بما لا يعلم، فإن الحاكم إذا كان ديّناً لكنه حكم بغير علم كان من أهل النار، وإن كان عالماً لكنه حكم بخلاف الحق الذي يعلمه كان من أهل النار، وإذا حكم بلا عدل ولا علم كان أولى أن يكون من أهل النار». فالعلاقة بين الدولة والرعايا تتوثق عُراها وتستمدّ مشروعيتها من الامتثال لإملاءات الشريعة كما يقرر الشيخ ابن تيميّة[١٣].

ما تومئ إليه هذه الفتوى هو أن الحركات الانفصالية عن الدولة على قاعدة

---

(١١) الشيخ أحمد زيني دحلان، **خلاصة الكلام في أمراء البلد الحرام**، مصدر سابق، ص ٣٠٢.

(١٢) وهذا ما يشي به رأي لشيخ الإسلام ابن تيمية في **الفتاوى**، الجزء ٣٥، ص ٣٧٨.

(١٣) كتب ابن تيمية ما نصّه «ومن اعتقد أنه يحكم بين الناس بشيء من ذلك ولا يحكم بينهم بالكتاب والسنّة فهو كافر، وحكام المسلمين يحكمون في الأمور المعيّنة ولا يحكمون في الأمور الكلّية وإذا حكموا في المعيّنات فعليهم أن يحكموا بما في كتاب الله فإن لم يكن فبما في سنّة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فإن لم يجدوا اجتهد الحاكم برأيه»، شيخ الإسلام ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، مؤسّسة قرطبة، ١٤٠٦هـ، الجزء الخامس، ص ١٣٢.

المكتبة التخصصية للرد على الوهابية

السعي لتطبيق الشرع وإقامة حكم الله تُعتبر مشروعة، إذ إنّ مشروعية الدولة متوقفّة على التزامها بتطبيق الشريعة، كشرط للحصول على مناصرة السماء ومساندتها. فنموذج الدولة الدينية يؤسِّس لتنشئة جماعة متوحِّدة عقدياً، يسودها الشرع وتمتثل لحُزمة التعاليم الدينية، ولا يُعتنى كثيراً بكيفية إدارة الدولة لعلاقات هذه الجماعة وما تكفل لهم في دنياهم. وذلك أنّ الدولة الدينية تعد رعاياها بمكافأة مؤجّلة، أي بجنّة عرضُها السموات والأرض أُعدَّت للمتّقين، فهي دولة صُمِّمت كيما تضمن مصائر الرعايا بعد موتهم ورحيلهم عن دار الدنيا.

أما الدولة الحديثة فقد نشأت كحاصل لصراع ضد استحواذ السلطة الكنسية على الشؤون العامة، ومثّلت انعتاقاً تامّاً من قيد الإكليروس، تحقيقاً لمفهوم السياسة كما صاغه أرسطو وجرت مزاولته في شكله البدائي في نموذج الدولة ـ المدينة، وصولاً إلى الدولة القومية الحديثة التي حققت أكبر انتصار لها حين جعلت السياسة وممارستها شأناً دنيوياً محضاً يستهدف تحقيق المصالح العمومية، وأكّدت كونها ـ أي الدولة ـ جهازاً لتنظيم عملية تداول السلطة وإدارة العلاقة بين قوى متنافسة على شؤون الدنيا. وفي سياق إتمام هذه المهمة، جرى إضعاف دور المؤسسة الدينية في المجال السياسي فلم تعد تلعب دوراً تقويضياً في ما يتعلّق بشؤون الدولة أو ممارسة ابتزازات سياسية دنيوية بُغية الانتصار لهذا الطرف أو ذاك.

والدولة، بهذا التعالي، جسّدت عملياً المفارقة بين التنظيم الاجتماعي الذي يتفوَّق فيه الديني على السياسي والتنظيم الاجتماعي الذي يرتكز على المعطى السياسي متحرراً من سطوة الاستعمالات المتكررة والمشوّهة لسلطة الدين من أجل إحراز مكاسب سياسية محض. فالدولة الحديثة جعلت من المواطنة أساساً للعلاقة بين رعاياها، أما الدين فالعلاقة فيه قائمة على الأخوّة الإيمانية (إنما المؤمنون أخوة)، ونذكّر هنا بأن الإخضاعات الصارمة التي تشهدها تلك العلاقة أفضت إلى عزل جزء كبير من السكّان، ممن لا تنطبق عليهم الصفات المطلوب توافرها في المؤمن بالمعنى الديني السلفيّ، الذي يستثني بقية المؤمنين الذين لا ينتمون إلى مذهب الدولة الرسمي.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

واليوم يبرز تيار وطني داخل المملكة العربية السعودية ينادي بتسوية الصراع الأيديولوجي الذي تعيشه الدولة، والثنائية التي تحكم سياساتها ومواقفها وخطابها، فإما أن تكون دولة وطنية أو مدنية وإمّا أن تكون دولة دينية. فالتيار العام ينادي بإخضاع الدولة لقوانين السياسة والفكاك من النزعة التيوقراطية، التي آلت إلى تآكل صدقية الدولة والخطاب الديني الصرف فيها. إن الاجترار المتكرر لدعوى دينية الدولة، والتأكيد على تشرّب السلطة قِيَم الإسلام واستسقاء مشروعية الدين عبر الاستلهام من مبادئه وأحكامه، انتهى إلى انسحاب التيار العريض من السكان من مجال تأثير الدولة بانتظار انعتاقها من النزعة الدغمائية، التي لم يعد التلبّس بها سوى إمعان في السير بالدولة نحو حرب أهلية نتيجة اقتراب نقاط الاحتكاك بين معسكرين متناقضين: معسكر ينزع نحو الالتصاق بوظيفة الدولة وشروط تكوينها باعتبارها آليّة لإدارة المصالح الدنيوية للسكان، ومعسكر ينزع إلى تحويل الدولة إلى منبر للآخرة من أجل الاستحواذ على السلطة الدنيوية من قِبل أقلّية. وهناك، اليوم، دعوة إلى تخليص الدولة من رِبْقة السلطة الدينية وإرساء نظام سياسي يقوم على المواطنة كمدخل لتأسيس قاعدة المساوة، والحرية الفردية، والمشاركة العملية في تحقيق الإجماع وتقرير مصير المجتمع.

خلاصة الأمر: أن ما حقّقه العامل الديني في إنشاء دولة موّحدة سياسياً أدّى إلى الاستلاب الثقافي والروحي. فقد تزايد النزوع بمرور الوقت، وسوف يزداد بوتيرة عالية، وسط الجماعات الملحقة قسرياً وكذلك النخب الحديثة والمثقفة، إلى الدخول في مواجهة التحدّيات الفعلية التي تواجه السعودية، شأنها في ذلك شأن الكثير من الدول والجماعات التي تطمح إلى التعاطي مع نظام قِيَمي، يسهم في تحديثها وتحريرها من رِبْقة الواحدية المقيتة ومنطق الإقصاء ودعوى امتلاك الحقيقة المطلقة، واكتساب قِيَم العصر بما تبشّر به من حرية فردية، وتعدّدية سياسية وفكرية، ونبذٍ لأشكال الكراهية كافّة.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الفصل الرابع

السلفية الجهادية

شكّل انتقال نشاطات السلفية الجهادية إلى خارج مسقط رأسها فصلاً آخر في قصة القلق التي كشفت عن تداعياتها الخطيرة أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، والتي تشكّل عنصراً شديد الاضطراب في شبكة علاقات الحكومة السعودية مع العالم.

بقيت تمسرحات العنف محلياً ودولياً قضية ضاغطة وبعثت نُذراً جدّية لدى أطراف داخلية وخارجية. فانشطار العنف على مساحة واسعة وتفجّره في مواقع عديدة لا يكفّان عن تهديد الاستقرار ليس في الداخل فحسب بل في مناطق توتّر عديدة تمثّل فيها الجماعات السلفية المتشددة عنصراً شديد الانفجار. إن دولاً مثل أندونيسيا والفلبين وأفغانستان والشيشان وكوسوفو والصومال وتنزانيا وكينيا، وأخيراً العراق ولبنان بين دول أخرى عديدة، تدخل كلّها ضمن خارطة فعاليات جماعات العنف السعودي. وتتطلّب جغرافية العنف هذه اقتراباً صحيحاً من الصورة العامة لواقع ترسمه حوادث العنف شبه اليومية في الداخل، وكذلك النشاطات المحمومة التي تضطلع بها جماعات سلفية متشددة لم تنفكّ عن تأكيد محلّ نشأتها والحاضنة الأولى لها، ولقد تكاثرت عناصر العنف إلى درجة أفقدت الحكومة القدرة على محاصرة الأضرار الناجمة عن هذا التكاثر المنفلت من عِقاله، والذي يُمسرح نفسه الآن على نطاق واسع. فحضور هذه الجماعات المتوالدة من باطن مؤسّسة ظلّت تتغذّى إلى حدّ التخمة على مائدة الدولة يُنذر بتفجّر ظواهر لاواعية مرشّحة لتقويض منظومات اجتماعية وثقافية عميقة الجذور.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

إنّ المواجهة المفتوحة بين السلفية الجهادية وقوات الأمن السعودي فرضت نفسها بسطوة على الإعلام المحلي، فعمليات الكشف عن مخابئ سلاح، والمواجهات المسلّحة، وسقوط ضحايا من الطرفين، وحوادث الاغتيال والتفجير باتت أنباءً مألوفةً. بيد أن ما لم تقم الروايات الرسمية بالكشف عنه هو أن المواجهة تتمّ في مناطق انتشار شبكة تنظيم القاعدة وترعرعها، وهي في الوقت نفسه مناطق تعتبر تقليدياً موالية للعائلة المالكة، رغم التبعثر الجغرافي لهذه الجماعات داخل المملكة. فنحن هنا أمام حليفين لدودين يلتحمان في معارك مصيرية، يسعى فيها الطرف المتضرّر إلى إنهاك خصمه دون القضاء المبرم عليه لضرورات التحالف الإستراتيجي، ودون تمكينه من نيل مأموله، فحليف الأمس لا يقبل بغير دولة دينية على غرار تلك الدولة التي خسرها في أفغانستان.

جرت المواجهة المسلّحة بين السلفية الجهادية والحكومة في الهواء الطلق، وفي مركز السلطة نفسها، ويشهد حضورها جمع غفير من الناس من فئات عمرية مختلفة، تماماً كالضحايا الذين يتساقطون في حوادث التفجير.

وينبئ الانتشار الجغرافي لجماعات السلفية الجهادية بالكفاءة التنظيمية، والتخطيط الاستراتيجي المتقن. ويُلحظ في المقابل تركيز كثيف على اعتقال عناصر تنتمي إلى تيار أيديولوجي، وملاحقة خلايا تنتمي إلى شبكة تنظيمية متعالقة مع المجتمع السلفي، وتحمل في جوفها تطلّعاً نحو إقامة الدولة الدينية السلفية.

وبدا واضحاً أن إطاحة النظام السعودي كان من بين الأهداف المركزية لتنظيم القاعدة التي ترى أنها وحدها المؤهلة شرعياً للحكم. فالجماعات المشتبه في كونها جزءاً من شبكة تنظيم القاعدة كثّفت عملياتها العسكرية داخل السعودية كما تخبر بذلك الكمّيات الكبيرة من الأسلحة التي تمَّ إعلان الكشف عن بعضها، والتجهيزات المستعملة من أجل الإعداد لعمليات عسكرية متقنة ضد مراكز حيوية في داخل البلد.

وبالرغم من التنويعة الجغرافية لعمليات تنظيم القاعدة، حيث شهدت المناطق الشرقية والغربية من السعودية حوادث تفجير واغتيال في وقت سابق،

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

فإنّ الغالبية العظمى من المقاتلين والهجمات هي في المركز التقليدي للسلطة، أي الرياض والقصيم.

ولا ريب في أن استهداف الرياض حمل رسالة سياسية شديدة الحساسية لأسباب عدّة لا تقتصر على كون الرياض عاصمة الدولة فحسب، ولكن لأنها تمثل رمز السلطة السعودية، وهي في الوقت ذاته مصدر القوة السياسية للعائلة المالكة، كما أنها تعكس المثال البارز لجهود التنمية والتحديث. وبالنسبة إلى تنظيم القاعدة فإن توجيه ضربات عسكرية إلى الرياض يعني دكّ صميم الدولة والعائلة المالكة معاً. ودلالة ذلك أيضاً أن السلطة السعودية باتت هشّة بقدر يسمح للنيل منها في معقلها، وعاجزة عن حماية حريمها الخاص فضلاً عن خارج هذا الحريم وهي المساحة الكبرى من الدولة.

ورغم الزيارات المتكررة التي يقوم بها عدد من أمراء العائلة المالكة، وبخاصة الأمير نايف ورجال وزارة الداخلية، من أجل تأكيد ولاء منطقة القصيم للسلطة السعودية، فإن عناصر السلفية الجهادية قرّروا قطع الصلة مع نظام التحالف التقليدي بين القصيم والعائلة المالكة، وأعادوا تشكيل أنفسهم في هيئة جماعة أيديولوجية تمثّل المجال الحيوي الذي منه ينطلقون نحو تقويض منظومة التحالفات التقليدية لجهة بناء النموذج الديني الخاص بهم. ولذلك فإن هذه الجماعات حرّرت نفسها من قيود المنظومة التقليدية، ممثلة بالمنطقة، والقبيلة، ونظام التحالف الديني والسياسي، ومنظومة القِيَم والإملاءات الناشئة عنها، وأنجزت وضع لبنة منظومة جديدة منذ لحظة التشكل في جماعة أيديولوجية تحاول التمدد أفقياً في المجتمع وعمودياً بضرب رأس السلطة وإملاء الطموح الخاص باعتلاء سدّة الحكم.

إنّ خارطة طريق هذه الجماعات باتت معروفة، فقياداتها تنتمي تقليدياً إلى نجد، فيما يشكّل الجنوب الخزّان البشري الذي يزوّدها بالمقاتلين، كما تستعمل حدوده كمنفذ لعبور السلاح والإمداد اللوجستي، وتتولّى المناطق الغربية دور المستودع للذخيرة ومخابئ الأفراد.

والإعلان المتكرر لوزارة الداخلية عن استخدام هذه الجماعات الحدود

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الجنوبية مع اليمن كمنفذ لعبور كمّيات من الأسلحة المهرّبة، يجعل من المنطقي وجود قاعدة تنظيمية صلبة داخل منطقة الجنوب، فلا بد أن يكون تنظيم القاعدة قد شكّل خلايا له في الطريق المؤدّية إلى مسرح العمليات. ونشير هنا إلى ما ذكرته تقارير أمنية رسمية من أنّ ثمّة مخابئ لتنظيم القاعدة في جبال عسير والمناطق الجنوبية عموماً، وهذا يفسّر، جزئياً على الأقل، حضور زعماء قبائل جنوبية إلى الرياض لتجديد الولاء والبيعة للعائلة المالكة ولشخص وزير الداخلية والإفصاح عن موقف صارم إزاء الجماعات الإرهابية التي تعمل في مناطق الجنوب.

كانت العائلة المالكة في سباق مع الزمن من أجل إثبات جدارتها وحفظ مصيرها السياسي، من خلال خوض معركة متقنة ضد خصم غير عادي، أي تنظيم القاعدة. فأي عملية عسكرية لا بدّ أن تأكل من الرصيد السياسي والديني للدولة، فهذه حرب مع الذات، ومع خصم يدأب رغم كل الظروف والتدابير الصارمة المحيطة به على النفوذ إلى قلب السلطة وتقويضها من داخلها، ما يكشف عنه اصطفاف رموز فاعلين من مشايخ الصحوة خلف الحكومة في معركتها مع السلفية الجهادية التي نشأت على تعاليم هؤلاء المشايخ.

العنف مصدّراً

كانت أفغانستان أول محطة استضافت الموجات الأولى للسلفية الجهادية، حيث جرى استثمارها في المشروع الجهادي ضد الاحتلال السوفياتي خلال عقد الثمانينيّات من القرن الماضي، وقد أبلى المجاهدون بلاءً حسناً، ولم يكن يدرك الرعاة الأوائل، أي السعودية وباكستان والولايات المتحدة، أن أفغانستان ستتحول إلى منخفض سياسي حادّ ومرجل تغلي بداخله مشاريع سياسية ارتدادية. فمن هناك انطلق المشروع الأممي، وهناك أيضاً انتعشت فكرة تحرير الأوطان وإقامة البديل الديني، فقد جرّب المجاهدون مشروع التحرير وبناء الدولة الدينية في أفغانستان، فلماذا لا ينقلون التجربة إلى بلدانهم؟

لم يدرك الرعاة أن خروج آخر جندي سوفياتي من أفغانستان سيعقبه فصل بل

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

فصول من المحنة، فقد عاد المجاهدون العرب إلى بلدانهم مدجّجين بمشاريع جهادية أخرى. ولم تدرك الحكومة السعودية أن قوافل المجاهدين الذين ودّعتهم وسلّحتهم وضمنت رعاية عوائلهم في غيابهم سينتشرون في الآفاق خارج نطاق سيطرتها وسيقودون حروباً دينية وسيتحوّلون إلى أبطال في مناطق نائية تلبية لتطلّعات نمت وترعرعت في سوح الجهاد وعلى التراب الأفغاني. كما لم تدرك أن هؤلاء المجاهدين سيقدِمون على شنّ حملة انتحارية بحجم هجمات ٩/ ١١، التي أدّت إلى تدمير الصورة السياسية للسعودية في العالم، حتى باتت توصف بأنها وكر الإرهاب ومصنع التطرّف.

من أفغانستان انطلقت كتائب السلفية الجهادية نحو جمهوريات آسيا الوسطى، مثل الشيشان وكوسوفو وصولاً إلى قلب روسيا، وكان بروز قيادات سلفية جهادية في هذه المناطق يبعث البهجة والسرور لدى قيادات سياسية ودينية سعودية. أما التحذيرات التي كانت تبعث بها القيادة السوفياتية إلى الحكومة السعودية بوقف تدفق التيار السلفي الجهادي على أراضيها فلم تنل اهتماماً جدّياً، ولعلّ ما كان يبعث الاطمئنان لدى القيادة السعودية هو رضا أو سكوت الأخ الأكبر، الأميركي، الذي لم يكن هو أيضاً يتوقّع أن يسقط ضحية من شارك في رعايته.

وكانت انعكاسات عهد الرئيس بوش بالغة القسوة على الحكومة السعودية، فقد فجّر تورُّط خمسة عشر سعودياً في هجمات ٩/ ١١ قضيةً ذات تشعّبات تتداخل فيها العناصر السياسية والأمنية إلى جانب البعد الإيديولوجي وتصفية حسابات قديمة.

لم يكن «الطريق إلى كابُل» سوى طريق إلى وضع قصة الجهاد الأفغاني، بكل أطرافها وأهدافها وتداعياتها، تحت مِجهر يحاول الجميع أن يسدل عليه ستاراً قاتماً، فتلك القصة ليست نزيهة تماماً. في أفغانستان أريد للحقيقة أن تطوى سريعاً، فقد تم إخراج القوات السوفياتية وبتر جذور الزحف الشيوعي نحو الشرق، وقد أُريد لهذا الجانب وحده أن يسود وأن يتم تلقينه لكل الذين لفظتهم أجواف بلدانهم إلى خارجها ولكل من سقطوا تحت موجة الدعاية الكثيفة التي كان الجميع يطلقها بما فيها حركات الجهاد الأفغاني وكذلك الأفغان العرب.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

بالنسبة إلى السعودية فإنّ رحيل جورج بوش الابن من البيت الأبيض سيغلق ملفّ أيلول/ سبتمبر ـ ولو جزئياً على الأقل ـ بكل أسراره وعقوباته، لأن بقاء هذا الملفّ مفتوحاً يعني المزيد من التحقيق في التاريخ، ونبش قبور المجاهدين، وملاحقة مصادر تمويلهم، وكشف أنباء اللقاءات السرّية وشبكة انتقال الأفراد والأموال عبر عواصم عالمية قبل أن تصل إلى مثواها الأخير.

في معظم سنوات عهد الرئيس بوش، بلغت العلاقات السعودية الأميركية مرحلة من التدهور لم تشهدها من قبل، فلأوّل مرّة يصبح أمراء كبار على قائمة المطلوبين في الولايات المتحدة من أجل التحقيق في تورّطهم في أعمال إرهابية كتمويل نشاطات جماعات مرتبطة بتنظيم القاعدة. ولأول مرّة يصبح السعودي مواطناً كان أم مسؤولاً موضع شبهة، ويخضع للتحقيق والرقابة في مطارات غربية عدّة، بل إن دولة مثل سنغافورة كانت تطلب كفيلاً للمتقدمين من هذا البلد للحصول على تأشيرة سفر. وخلال أربع سنوات من عهد الرئيس بوش تغيّر كل شيء بالنسبة إلى السعودية ومواطنيها، وباتت الأغلبية تدفع ثمن اقترافات المؤسّستين السياسية والدينية. فقد تمَّ هدر بلايين الدولارات على مشاريع دعوة تخفي مضامين انفجارية، وتواطؤات سرّية. وكانت النتيجة أن الأخطاء البلهاء حققت مكاسب كبيرة، فقد ألهبت «غزوة سبتمبر!» غريزة الابتزاز لدى الأميركي فلم تتوقف عند معاقبة المتورّطين في تلك الهجمات الانتحارية بل طاولت المنطقة كلّها والعالم. وكان تغيير طبيعة النظام الدولي، والتحالفات الثنائية شكلاً ومضموناً، بحاجة إلى حدث ضخم كيما يجعل التغيير مشروعاً، وقبل ذلك ممكناً، فبعد سقوط الاتحاد السوفياتي أصبح العالم رتيباً، ولم تعد قوانين الطبيعة والجدارة الذاتية هي الشروط الوحيدة للبقاء، ولا بد من أزمة صادمة كيما يحقق الأقوياء شروط بقائهم وتفوّقهم.

كانت طهران وبيروت تتقاسمان في ثمانينيات القرن الماضي الصراع مع الولايات المتحدة، ثم انتقلت مراكز جاذبية الحرب الكونية إلى كابُل وبغداد، وربما الرياض ودمشق في وقت لاحق. وكل الحروب الخفية تصل لحظة استعلان حين يراد تدويلها، أو تعديل ميزان القوى الإقليمي أو الدولي.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

كانت الحرب العراقية الإيرانية في الفترة ما بين ١٩٨٠-١٩٨٨ الساتر الأمامي لساحة الجهاد الأفغاني، تلك الساحة التي امتصت واستثمرت الفائض الاحتجاجي المحلّي الثابت والكامن في عدد من دول المنطقة، فكانت التعبئة الشاملة مفتوحة على وسائل وخيارات عمل متنوّعة، وتحوّلت المساجد مراكز تجنيد للمحاربين في كتائب الجهاد بدمغته السلفية، فيما كانت حملات التبرّع تمتدّ من أكوام العلب المنتشرة في المساجد والمحال التجارية ومراكز التسوّق ومحطات التزوّد بالوقود إلى مباني الحكومة ومؤسّساتها. وكان المتبرّعون يلبّون نداءً مفتوحاً ومتّصلاً من أجل الفوز بالمشاركة في مشروع الجهاد ضد الإلحاد السوفياتي، فيما كانت دول عربية مثل مصر والسعودية وبلاد الشام وشمال أفريقيا تمثّل خزّانات بشرية ولوجستية لمشروع الجهاد، وكل ذلك تحت إشراف المسؤول الأميركي المقيم في القاهرة.

كانت أفغانستان تمثّل معركة حاسمة في الحرب الباردة بين الشرق السوفياتي والغرب الأوروبي والأميركي، وكان من الطبيعي أن يكون حلفاء من المعسكرين في الشرق الأوسط شركاء في تلك الحرب، وكان لا بد للحلفاء أن يؤطّروا مشاركتهم في تلك الحرب دينياً وسياسياً، ولكلّ دولة أن تستمدّ من خطابها الخاص ما تبرّر به وتشجّع الانخراط في تلك الحرب. فللولايات المتحدة أن تضعها في إطار الحرب الباردة ضد المعسكر الشرقي، وللسعودية أن تُضفي عليها صفة الحرب الدينية ضد «الإلحاد الشيوعي»، ولعلّ في ذلك ما يكفي للتعاون الثنائي والتنسيق، بل و«تديين» الحرب في أفغانستان لتصبح جهاداً. على أنّ هذا لا يبرّر على وجه الإطلاق الغوغائية والبشاعة الشيوعية السوفياتية واجتياحها الأخرق والهمجي لبلد آخر ذي سيادة وحكم وشعب.

على أية حال، فإن ثمّة قصّة في أفغانستان كتبت فصولها أطراف عديدة: الولايات المتحدة، والدول العربية المشاركة في مشروع الجهاد الأفغاني، وباكستان وروسيا، والحركات الأفغانية، والأفغان العرب. هؤلاء جميعاً ضالعون بصورة مباشرة مع قصة الجهاد الأفغاني، ويدركون تماماً متى وكيف انطلق ركب الجهاد وما أفرزه في منتصف الطريق، وتداعياته، والخطوط الخفية والدقيقة لهذا

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

المشروع، ثم التحوّلات الدراماتيكية في ميزان القوى الداخلية الأفغانية لمصلحة حركة طالبان، تلك الحركة المحفوفة بكلّ شكٍّ مشروع، ثم بزوغ شبكة تنظيم القاعدة التي تحوّلت إلى الحاضن الأكبر للمجاهدين العرب والمسلمين الذين توافدوا من أرجاء العالم إلى أفغانستان. كل ذلك كان يدور في أجواء ودّية بين تلك الأطراف جميعاً، باستثناء الطرف السوفياتي المستهدف الأول ـ وليس الأخير ـ في مشروع الجهاد الأفغاني.

في الواقع، كانت نهاية الحرب الإيرانية ـ العراقية في تموز/ يوليو ١٩٨٨ ثم سقوط الاتحاد السوفياتي في السنة التالية كفيلين بوضع حدّ لأية تساؤلات عن قصة الجهاد الأفغاني، لولا الأفغان العرب الذين عادوا إلى بلدانهم ونقلوا إليها خبراتهم الجهادية، خصوصاً وقد جاءوا محمّلين بطموحات ترتقي إلى مستوى الالتحام بالقوة الثانية في العالم، وإطاحة أنظمة حكم يحسبونها عميلة. فهؤلاء لم يتم استيعابهم في بلدانهم، ولم يخضعوا لبرامج إعادة تأهيل فكري واجتماعي قبل إدماجهم في المجتمع. فقد عاد أُسامة بن لادن من الجهاد بطموح فيصل الدويش الذي أراد أن يتولّى حكم المدينة بعد احتلال الحجاز عام ١٩٢٦، أما أسامة فأراد أن يصبح قائداً في الجيش وأن يضطلع بدور كبير في المؤسّسة العسكرية، ووضع خطّة عسكرية في حرب الخليج الثانية ١٩٩١ من أجل مواجهة خطر عدوان محتمل تقوم به قوات صدّام حسين. ولكن الدولة السعودية عجزت عن استيعاب الرجل الطموح في جهازها، الأمر الذي أبقى لهيب التطلّعات الكبيرة مشتعلاً ليس في صدر أسامة بن لادن وذهنه فحسب، بل لدى مئات القادمين من أفغانستان الذين لم تعد الحياة الرتيبة تمثل مكافأة مغرية لهم تستحق التحرر من الأحلام الكبيرة. والحقّ أنّ مِن أشدّ إخفاقات الدول التي انطلقت منها كتائب المجاهدين العرب إلى أفغانستان عجزها عن إعداد خطة استيعاب وإدماج للعائدين، فقد اعتقدت هذه الدول أن المجاهدين العائدين من سوح القتال منهكين ستقابلهم الدنيا بمغرياتها وسينشغلون بالحياة الخاصة والوقوع في فخ ثالوث البيت، والزوجة، والوظيفة. ولكن على العكس من ذلك، فإن انتصار مشروع الجهاد الأفغاني صنع وعياً أخروياً وبطولياً يصعب

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

إدراكه بالنظر المباشر، فهناك عالم آخر تشكّل في أذهان المشاركين في الجهاد الأفغاني.

لم يكن مفاجأة إذاً أن لا تضع نهاية الجهاد الأفغاني حدّاً لحركة المهاجرين في شكلها الارتدادي، فقد ضاقت الدول المصدّرة للمجاهدين بعودتهم، واتسع أفق الدولة المستوردة حتى أصبحت وحدها المكان الذي يمكّن المجاهدين أن يحققوا على أرضها وفيها حلماً قديماً.. أي إقامة دولة الأمّة أو الخلافة. فقد خرج أسامة بن لادن من بلاده في السنوات الأولى من العقد التسعيني باتجاه السودان، فلم يُقم فيها طويلاً، خشية وقوعه ضحية مساومة سياسية على غرار تلك التي أفضت الى تسليم كارلوس إلى الحكومة الفرنسية. وعاد إلى أفغانستان تاركاً وراءه مشاريع اقتصادية رابحة وأخرى طموحة في مراحلها الأولى. عاد إلى أفغانستان ليبدأ مشروعاً جهادياً كونياً، منذ أن عقد تحالفاً مع المهندس الجهادي المصري الدكتور أيمن الظواهري. وهناك أعيد تشكيل خلايا الجهاد التي استحثّها الإحساس بالخديعة من المحرّكين السابقين كيما يشرعوا في رحلة الانتقام من حلفاء الأمس، وبعد أن كان أفراد تلك الخلايا يعملون تحت إمرة المسؤول الأميركي الذي يدير مشروع الجهاد الأفغاني ها هم اليوم ينقلبون عليه.

من هناك بدأت قصة الانفصام التي أعقبتها سلسلة انفصامات متوالية طالت العلاقة بين واشنطن والرياض، التي كان عليها أن تدفع، إلى ضريبة عدم تأهيلها لمجاهديها، وضريبة غارة نصير الأمس على الكويت، وضريبة تحميل واشنطن إياها مسؤولية ما جرى عليها من هجمات انتحارية قارعة.

كانت هجمات ٩/ ١١ إيذاناً بانفجار قصة الجهاد الأفغاني، والتعبير المدوّي عن الإحساس بالخديعة لدى الأفغان العرب العائدين بالخيبة من بلدانهم إلى أفغانستان ثانية للتعاهد مجدداً لا على إعلان الجهاد ضد الروس هذه المرّة وإنّما على حلفاء الأمس، الذين ألهتهم المحنة الأفغانية عن النظر في تناقضات الموقف الأميركي في مناطق أخرى، وخصوصاً فلسطين التي لم تدخل هي ولبنان في الخطاب الجهادي لدى القاعدة إلاّ مؤخّراً وكأن قادة هذا التنظيم يعيدون تركيب خطابهم النضالي وتبرير فعلهم السبتمبري بأثر رجعي.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

قد تبدو المنطقة الملتهبة مرشّحة للهدوء في مرحلة قادمة، بعد تواصل الضربات القاصمة على مراكز القاعدة في أفغانستان وخارجها، ولكن ما زالت لأفغانستان، وليس بالضرورة لذاتها، ذيول أخرى في بلدان عديدة، إذ إن أولئك الذين دفعوا أرواحهم ثمناً لمشروع الجهاد نقلوا رسائل لمن يليهم بأن ثمة بناءً لم يُستكمل بعد. وفي الواقع تكاد تتحوّل هجمات سبتمبر إلى شرط موضوعي من أجل كشف الأوراق جميعاً، فقد مرّت أحداث سابقة لم تُعَر أذناً صاغية ولم تنل اهتماماً خاصاً وأهملت جوانب مُهمّة ومغفلة في قصة أفغانستان.

وقد كشفت الفترة التالية عن حجم الأعداد التي تسلّلت من الحدود السعودية والسورية والأردنية إلى داخل العراق والتي قدِمت على وقع تعبئة دينية كثيفة كتلك التي خضع لها المجاهدون قبل رحيلهم إلى أفغانستان. وجاء زلزال سبتمبر ليفتتح مرحلة كشف حساب عسير لتجربة شاركت فيها عدة أطراف، محلية ودولية، ولكن جاء الكشف متأخّراً، أي في وقت لم يعد بإمكان أي طرف إقفال بؤر التطرّف، فهذه البؤر بدأت تنشط بطريقة مدهشة منذ نجاح الأفراد الخارجين من هذه البؤر في دكّ صميم القوة الكبرى في العالم. وتحوّل الرعاة الأوائل إلى ضحايا، فبعد أيلول/ سبتمبر أصبحت كتائب المجاهدين تنتشر في كل البُقع الشاغرة التي تكون فيها المواجهة مع الخصم الأميركي اليوم، بعد أن اصطنعهم لنفسه بالأمس.

تدرك الكتائب الجهادية المتحدّرة من عمق الجزيرة العربية أنها عاجزة عن المنافسة في المناطق التي تنشط فيها حركات دينية متجذّرة اجتماعياً وسياسياً، كما في لبنان وفلسطين ومصر، فهي دون المنافسة في هذه المناطق، خصوصاً أن تميّزها قائم على التضحية البدنية وهي عنصر غير مفقود في هذه المناطق، ولكنها البضاعة الأيديولوجية غير المغرية التي يحملها هؤلاء القادمون من خارج حدود هذه البلدان.

فألَقُ الجماعة السلفية الجهادية تحقق في المناطق البور، التي تفتقر إلى حِراك سياسي وفكري لافت وفاعل، وهي مناطق فقيرة في الغالب، ومتخلّفة، بما يجعل تجنيد العناصر سهلاً، كما في أفغانستان وباكستان واليمن والقرن الأفريقي.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

وباستثناء حوادث ٩/ ١١، فإن تورّط جماعات السلفية الجهادية في مناطق عديدة من العالم لم يخلق مشكلة جدّية للحكومة السعودية، رغم أن حكومات عديدة أوصلت رسائل استنكار صريحة للحكومة السعودية إزاء نشاطات جماعات سلفية في بلدانها. إلا أن هذه الرسائل كانت تُستعمل لاحقاً في القضية المرفوعة ضد الحكومة السعودية في ما يتصل بدعمها للإرهاب.

ولعلّ أهمّ مستجدّ من شأنه أن يحكم العلاقة المستقبلية هو الوجود السلفي السعودي في العراق. فهذا الوجود دخل في مأزق ليس بسبب مواجهة الأميركيين، بل لأن هذه الحركة اختارت البقعة الخطأ، أعني العراق الذي لن يكون البقاء فيه سهلاً تماماً كما الخروج منه، وسترتدّ نتائج البقاء والخروج على العلاقة السعودية العراقية.

فالعنف المهرّب عبر الحدود الشمالية إلى داخل العراق بعث برسالة استفزازية لشعب ما زال يحتفظ بصور الدعم السعودي المفتوح للنظام العراقي السابق، وما وجود جماعات سلفية مدجّجة بأيديولوجية خلاصية متمترسة خلف دعم فئات معزولة في الداخل سوى عنصر احتراق في مواجهة قادمة، ستقذف بحممها إلى خارج الحدود وستصيب الجوار بحروق بالغة الخطورة.

وقد تنبّهت الحكومة السعودية بصورة متأخرة إلى أن الانغماس في الشأن العراقي لم يكن رابحاً. فالعراق ليس أفغانستان أو الشيشان أو الصومال، والقضية ليست محصورة في مواجهة مع قوات التحالف وجيش الاحتلال في العراق، فهناك ستكون المواجهة مع الشعب العراقي النابذ لأي تدخّل في شؤونه الداخلية، وخصوصاً من جوار ظل معاضداً في مرحلة ما لحاكم بغداد السابق. ثمّ إنّ تشجيع جماعات سلفية جهادية على العبور إلى العراق من الحدود الشمالية ضمن مخطط استعمال الخارج كمكبّ لنفايات الداخل، وترحيل المشاكل خارج الحدود، لن يُبرئ ذمّة الحكومة السعودية أمام العراقيين الذين ينظرون إلى سلوك الجوار بحذر شديد وترقّب جادّ.

إنّ الموقف السعودي الموارب من الحرب الأميركية على العراق فرضته متطلّبات العلاقة الإستراتيجية مع الولايات المتحدة كما فرضته في الوقت نفسه

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الاستجابة لمشاعر السكان الغاضبة على العدوان الأميركي. هذا الموقف يختفي غالباً تحت دخان الحرب ودويّ المدافع، وما دامت الأنظار مشدودة نحو الجبهات ومراقبة ما يجري عليها من مآسٍ وتقدّم عسكري لهذا الطرف أو ذاك، فهناك تختفي، موقتاً على الأقل، الحاجة إلى محاسبة هذا النوع من المواقف.

والحسم العسكري على جبهات الحرب يعقبه، غالباً، حسمٌ سياسي على جبهات أخرى، فالانقسام الحاصل في مواقف الدول حيال الحرب في طريقه إلى التلاشي فيما يتغلّب منطق الواقعية السياسية على المبادئ والمُثل، كلّما أخذ يتكشف مصير الحرب ويتبيّن من هم المنتصرون والمنهزمون. فالواقعية السياسية تملي على السعودية، شأنها شأن دول عديدة، الوقوف مع المنتصر، وتجميد التعامل مع المُثل حيث تعلو المصلحة فوق المثل، رغم خيبة الأمل الكبيرة التي يصاب بها المتحمّسون للدفاع عن القيم العليا، ولا سيّما في الحوادث التي تضع القِيَم أمام اختبار جادّ.

إن المساومة السياسية بوصفها من مميّزات الدولة الحديثة تكون مطلوبة على الدوام كواحدة من الوسائل الدبلوماسية ومن مقتضيات نظام المصالح المتبادلة بين الدول، فيما تتحول المثل الدينية والقِيَم العليا إلى مجرّد عناصر إضافية يتمّ تثميرها في لعبة المساومة السياسية تلك.

والسعودية، بصرف النظر عن طريقة العرض السياسي الذي تقوم به وفي أي زيّ أيديولوجي ظهرت، تختلف عن أي دولة من دول العالم، من حيث أنها تستجيب وتتعامل وتتحرك وفق منظومة المصالح المشتركة والمتبادلة. أما الأيديولوجيا الدينية التي تضفي على الدولة السعودية مشروعية فلا تغيّر من حقيقة كونها دولة مصالح ومساومات سياسية لا تخضع غالباً، وخصوصاً في وقتنا الحاضر، لقوانين أخلاقية أو نظام قِيَميّ واضح، بل تتّسم بالتبدّل السريع والسيولة الشديدة تبعاً لإملاءات المصالح.

لم يكن من قبيل العثرة السياسية غير المقصودة أن يصرّح وزير الخارجية السعودية الأمير سعود الفيصل بأن «السعودية تتخذ قرارها من الحرب على ضوء مصالحها القومية». فهذا على وجه الدقة فحوى الموقف السياسي لكل دول

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

العالم في الوقت الحاضر، بصرف النظر عن النوازع الأيديولوجية لكل منها. وقد قررت السعودية قبل اندلاع الحرب وبعدها أن تكون على استعداد تامّ للتعامل مع من يحكم العراق سواء كان بعثياً أو سنّياً أو شيعياً، ما دامت مصلحتها القومية تقتضي إقامة علاقة مع هذا الحكم بصرف النظر عن هويّته من أجل درء خطر محتمل في المستقبل. وقد تضمّن ردّ وزير الخارجية السعودي على سؤال عن طريقة تعامل بلاده مع نظام جديد في العراق بعد رحيل نظام صدّام حسين، جانباً رئيسياً من الواقعية السياسية، فهو يحسم الأمر بوضوح شديد قائلاً: «التعامل مع نظام عراقي يأتي بعد الرئيس العراقي صدّام (أمر) طبيعي، وستتعامل معه السعودية»، وهذا الموقف يفسّره الأمير قائلاً: «سنتخذ قرارنا على ضوء مصالحنا الوطنية». ونذكّر هنا بأن تصريحات الأمير سعود الفيصل جاءت قبل اندلاع شرارة الحرب في آذار/ مارس ٢٠٠٣، وهذا يعني أن الفِصام السياسي الظاهري الذي أصاب الموقف السعودي لم يكن سوى جزء من عملية المساومة السياسية مع الداخل والخارج، ويبقى للحكومة السعودية موقف استراتيجي تمليه المصالح الخاصة أو ما يفضّل المسؤولون السعوديون تسميته بالمصلحة الوطنية أو العليا.

إن هذا الوضوح الشديد في الموقف السعودي قد يُحدث إرباكاً بالنسبة إلى قطاع واسع من المثاليين الدينيين الذين يرون في الدولة جهازاً موقوفاً لنشر الدعوة، ولعلّ الصدمة التي يصاب بها بعض المتوسّمين في الدولة السعودية هذا الدورَ الدعويّ تفسّر إلى حد ما ظهور جماعات راديكالية ناقمة على الدولة وقيامها، فقد حدث في عام ١٩٢٧ أن تمرّد قائدا الإخوان فيصل الدويش وسلطان بن بجاد نتيجة توقّف عمليات توسّع الجغرافيا الدينية للدولة السعودية الوهّابية، بعد أن تقررت حدودهما على الخارطة الدولية.

هذه النزعة المثالية ظلّت مصاحبة لقطاع من المثاليين الدينيين، فكانت الانتقادات توجّه إلى الحكومة السعودية بأنها لم تضطلع على أكمل وجه بمهماتها الدينية. فرسائل طالب الدين المتحدّر من حركة الإخوان الأولى جهَيْمان العتيبي تحوي كثيراً من النقد العنيف للحكومة السعودية، وتدور حول نقطة مركزية

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

واحدة وهي إخفاق الحكومة السعودية في تبليغ الدعوة أو تطبيق الشريعة الإسلامية، كما توجّه هذه الرسائل جزءاً من هجومها على الدولة السعودية بخصوص التحالف مع الكفّار والدول الكافرة ولا سيما الولايات المتحدة. وبطبيعة الحال، فإن الدولة السعودية المدركة تماماً للخلفية الأيديولوجية التي تنطلق منها تلك الانتقادات تقف عاجزة عن تقديم تفسيرات سياسية تتّسم بالواقعية الشديدة لمجموعة ربطت نفسها بإحكام بمنظومة القِيَم ويبدو من الصعب عليها إدراك ماذا تعنيه قواعد السياسة الدولية والمصالح المشتركة التي تشكل جزءاً جوهرياً من العلاقات بين الدول.

إن قائمة الانتقادات التي وجّهها فيصل الدويش وابن بجاد وأعاد تكرارها جهَيْمان العتيبي تبلورت بصورة كاملة في الحملة الانتقادية واسعة النطاق التي شنّها التيار السلفي الوهّابي الذي خاض منذ عام ١٩٩١ معركة مفتوحة مع الحكومة السعودية تحرّكها بصورة نشطة المنطلقات الدينية ذاتها التي فجّرت انتفاضة الإخوان القدامى والجدد وأخيراً التيار السلفي الحالي.

هذا النزوع الدعويّ لدى التيار السلفي لم يكن محصوراً في جزء من المؤسّسة الدينية دون سواه، فالنضال من أجل نشر المثل الدينية وترسيخها وتعميمها في أرجاء العالم كان دائماً دوراً يلعبه علماء الدين الوهّابيون ويحدّثون أنفسهم به. ونذكر في هذا السياق أن المفتي السابق الشيخ عبد العزيز بن باز بعث برسالة إلى الملك فيصل يحثّه فيها على تخصيص كلمته في هيئة الأمم المتحدة لدعوة قادة ورؤساء الدول الأعضاء في الهيئة الدولية إلى الدخول في الإسلام.

هذه الدعوة قد تبدو مستغربة بعض الشيء وخصوصاً حين يُنظر إلى الدولة باعتبارها منجزاً علمانياً يحصر النشاط الديني في حدود الممارسة الفردية، ولكن المؤسسة الدينية السعودية بتلاوينها واتجاهاتها كافة تتفق على أن الدولة يجب أن تخضع دائماً لتأثير الدين وأن تلبّي تطلّعاته ورسالته بحيث تنعكس على سلوكه الداخلي مع رعيته وكذلك مع الخارج في علاقاته مع الدول والشعوب في أرجاء العالم.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

وتدرك الدولة السعودية بأن تلك العقيدة الدينية غير قابلة للتطبيق في ظل ظروف دولية شديدة التعقيد، وأن التفكير في إعادة إنتاج نموذج الدولة السائدة في عصر الإسلام الأول أو حتى العصرين اللاحقين لا يعني سوى إسقاط الدولة والتحوّل إلى مجرّد حركة دينية. وهذا أمر مستحيل ما دامت العائلة المالكة متمسّكة بعقيدة الدولة الحديثة التي تملي عليها القبول بقوانين اللعبة السياسية، ومن قوانينها استعمال الوهابية كأيديولوجية دينية لتحقيق أغراض سياسية.

تناسل المقاتلين

لا شك أنّ وجود ما بين ٢٠٠٠ إلى ٣٠٠٠ عنصر سعودي بين أفراد المقاومة في العراق كان يرمز إلى حجم المشاركين في النشاط العنفي بصورة عامة. فاختفاء مظاهر العنف أو انخفاضها بصورة حادّة في الداخل لا يعكس نهاية حاسمة لظاهرة العنف، وأقصى ما يشير إليه هذا الانخفاض هو نهاية الوجود المادي للعنف وليس وقف عمل محرّضاته الفكرية التي تشكّل خطراً مستقبلياً على السعودية.

فهؤلاء الذين ينتظمون في صفوف الجماعات المسلّحة يعيدون تشكيل شبكة القاعدة على أُسس جديدة، وذلك أنّ حلقات التنظيم ليست مشدودة إلى الداخل فحسب، بل متفشية في مناطق قريبة ونائية ما يجعل احتواءها صعباً، وهي تتّخذ أشكالاً متنوّعة في العمل التنظيمي أفقياً وعمودياً، أي بين الجُزر المنفصلة والعمل التنظيمي الهرمي. وقد أفادت القاعدة في جزيرة العرب من تجربة الصراع من أجل البقاء ودرء خطر الفناء الذي واجهته في الماضي بفعل انحباس قادتها وقواعدها في مناطق محددة بين أفغانستان وباكستان، إلى جانب افتضاح محتوياتها ومخابئها أمام أجهزة استخبارات الدول المنتجة لها. وقد كشفت تجربة ما بعد مرحلة الجهاد الأفغاني عن أشكال بالغة التعقيد من العمل التنظيمي، تكاد تحرم الدولة ـ المنشأ من القدرة على اكتشاف الخيوط الخفية للتنظيم الجهادي المسلّح.

وما يزيد الأمر تعقيداً أنّ اقتطاف رؤوس التنظيم دفع إلى السطح بأسماء جديدة لا تنتمي بالضرورة إلى الطبقة القيادية التقليدية وإنما جاءت من الفئات

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الشبابية الجديدة، التي تغذّت على ثقافة العنف ضد الغرب وليس ضد الشيوعية. وجدّدت الشبكة الجهادية خلاياها بانخراط عدد كبير من الأفراد الذين تلقوا تأهيلاً عالياً لممارسة العمل العنفي والتضحوي، ولم يزدهم قتل القيادات إلا إصراراً على خوض المعركة حتى النهاية، فقد نجحت التنظيمات المسلّحة في صنع مجتمع معزول يفصلها وأتباعها عن تأثير المحيط الاجتماعي العام، وبالتالي فهي قادرة على إبقاء أفرادها خاضعين لمملَيات الخطاب الجهادي، وعلى تنشئة رموز تنظيمية بصورة إكراهية.

يضاف إلى ماسبق أن ماكينة التحريض والاستيعاب ما زالت ناشطة، وأن خطاب التجنيد يمارس دوراً رئيسياً في تنمية ميول التشدّد والتطرّف التي تؤدّي، في نهاية المطاف، إلى انخراط هؤلاء الشباب اليافعين في الخلايا التنظيمية الجديدة، التي يتمّ تشكليها بُغية تنفيذ أهداف مستقبلية، أو حتى آنية بالنظر إلى جاهزية الساحة المراد تزويدها بالمقاتلين المشحونين بمبادئ التضحية والفداء بالدم.

وتنطوي مشكلة انخراط أفراد يافعين في التنظيمات المسلّحة على مخاطر مزدوجة، فهي من جهة تنذر باحتمال تشكّل جيل صغير السنّ من الانتحاريين الذين يتحوّلون إلى قنابل بشرية، كونهم يفتقرون إلى نضج سياسي يمنعهم من اقتراف جرائم من هذا النوع، وهي من جهة أخرى تستهدف الشباب كونهم أكثر الفئات عُرضة للإغواء وهم الأقدر على اكتساب المزيد من نظرائهم الذين يشكلون معهم أنوية التنظيم المستقبلي.

وتواجه هذه التنظيمات مشكلة خطيرة وهي أنها قد تخسر أفرادها سريعاً في عمليات انتحارية أو مواجهات مسلّحة، أو عمليات مداهمة مباغتة، علماً بأنها تعمل دون غطاء سياسي أو شعبي أو حتى إعلامي. ولكنها في الوقت نفسه تفيد كثيراً من الخطاب الديني التحريضي المبثوث عبر القنوات الرسمية والشعبية، والذي لم يتم اكتشاف آثاره التدميرية على وعي الشباب حتى الآن؛ لا بل إنّ الخطاب الذي يُصنّف في خانة الاعتدال يبيّن أنّه غير معتدل لدى التدقيق في محتوياته، فهي ليست معتدلة بالمقاييس الرسمية، التي لم تعد تفرّق بين المعتدل

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

والمتطرّف في أيديولوجيتها الدينية بفعل التجاذبات العنيفة داخل دائرة الخطاب السلفي نفسه، وكأن الجميع يتنازعون على تمثيله وليس على نفي الصلة بمحتوياته الراديكالية. وليس ثمة أحد ينبئنا بالنهاية الحاسمة للتنظيم، بل هناك أدلّة مضادة، وليس هناك ما يشير إلى انسداد قنوات التعبئة أو حتى السيطرة عليها من قبل أجهزة الأمن.

إن شبكات التجنيد المحلّية (المراكز الصيفية، والحلقات الدينية الخاصة، والدورات الثقافية الدينية المغلقة وغيرها) هي بؤر عالية الكفاءة لاصطياد الشباب والزجّ بهم في أتون العمل العنفي والتنظيمي. والحقّ أن كثيراً من الأفراد الذين تم تجنيدهم لحساب الجماعات المسلّحة تأثروا بالخطاب الديني المسموح به، قدر تأثّرهم بالخطاب التنظيمي السرّي. ولا يمكن، والحال هذه، إلقاء اللوم على جهة دون سواها، فالذين يسجّلون أسماءهم في التنظيم الجهادي كانوا مواظبين على حضور مجالس الوعظ الديني المفتوحة، ومن المتشرّبين لثقافة «كتاب بريل» على حد تعبير الناقد سعد السريحي.

إن اختفاء مظاهر العنف في الوقت الراهن لا يعني انعدامها تماماً، فالمستقبل يضمر فزعاً هائلاً من وجود قائمة تتسع بمرور الوقت من الانتحاريين الكامنين الذين ينذرون أرواحهم لنيل الشهادة. وثمة جيل جديد برز بعد جيل الأفغان العرب وتولّى قيادة العمل الجهادي بعد زلزال ٩/١١. ويحمل هذا الجيل الثالث تجارب سلفه مع فارق أن تقنياته قد تكون أشد تعقيداً. ولا شكّ أنّ تناسل الأجيال الجهادية تباعاً لا يبشر بنهاية وشيكة للعنف. وإذا كانت الساحة العراقية قد امتصّت المخزون البشري للقاعدة في السعودية في مرحلة ما، فإن استقرار الأوضاع الأمنية في العراق سيدفع بالفائض البشري للجماعات المسلّحة إلى خارج الحدود، وسيعود المقاتلون، إن بقوا على قيد الحياة، إلى أوطانهم كما خرجوا منها أول مرّة، ولكنها ستكون عودة غير حميدة، فمن يعود يحمل معه خبراته القتالية وتبعات تجربته، وسيستأنف ما بدأه أول مرّة في العراق، تلبية لتطلّع جهادي مجهض، مع فارق أن الأفغان العرب أخرجوا المحتل السوفياتي وأقاموا «إمارة إسلامية»، أما العائدون من العراق فحالهم مختلف.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

فتح العراق

بلغة مباشرة وذات إيحاءات شديدة البلاغة أصدر ستة وعشرون من أقطاب التيار السلفي الناشط في السعودية من أساتذة الفقه والتفسير والعقيدة والدراسات الإسلامية العامة في الجامعات الإسلامية في الرياض ومكّة المكرَّمة والمدينة المنوَّرة ومن المشرفين على مواقع إسلامية على شبكة الإنترنت، أصدروا في الخامس من تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٣، بياناً مفتوحاً موجّهاً إلى الشعب العراقي. وجاء البيان عقب أنباء عن قرب موعد اجتياح مدينة الفلّوجة التي كان يتحصّن فيها أفراد المقاومة من جنسيات عربية مختلفة.

ثبت من خلال تسلسل الحوادث وتطوّرها، منذ سقوط نظام صدام حسين في التاسع من نيسان/ أبريل من ٢٠٠٣، أن العراق فتح شهيّة رموز التيار السلفي في السعودية، وخصوصاً الطبقة الثانية في التراتبية العلمائية في المجتمع الديني النجدي. وهكذا تحوّل العراق، كما أفغانستان، مصبّاً لاحتقانات الداخل، وتجسيداً للمهامّ المعطّلة في البلدان التي قدم منها المنخرطون في مشروع المقاومة بما في ذلك مجاهدة المشركين. ولم يعرف عن أفراد هذه الطبقة اهتمامهم بالشأن العراقي في ما مضى من الزمان، ولكن التحوّلات السياسية الدراماتيكية في العراق حملت مخاوف من اختلال ميزان القوى الداخلي لمصلحة الشيعة المناوئين تكوينياً للحركة السلفية، وهكذا ظهر أول بيان لأفراد هذه الطبقة باسم الأمّة حذّروا فيه من انهيار الحكم في العراق وطالبوا الأمّة بالوقوف إلى جانب «أهل السنة» في العراق لئلا يقع الحكم في أيدي الشيعة. ولمّا وضعت الحرب أوزارها وزال النظام كان أفراد هذه الطبقة يُصدرون الفتاوى الداعمة لمقاومة قوات الاحتلال، فكانت تدفع عناصر التنظيم الجهادي في الداخل للانتقال إلى العراق، بعد أن تعهّد لهم أصحاب الفتاوى توفير مصادر التمويل والتهريب والتسلل، بالإضافة، طبعاً، إلى التغطية الشرعية المتّصلة.

إنّ الربط بين عمليات المقاومة في العراق وأفراد هذه الطبقة من الموقّعين على البيان وثيق، خصوصاً في مجال شرعنة المقاومة، بما التصق بها من اقترافات من قبيل قتل الأسرى والخطف والمساومات المالية على أرواح البشر

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

والسرقة العلنية وغيرها من ارتكابات باعثة على الازدراء.

وقيل كلام كثير عن مصادر التوجيه والإفتاء لدى المنخرطين في عمليات المقاومة، وجاء البيان ليؤكّد الارتباط التوجيهي بين الموقّعين على البيان وبعض المنخرطين على الأقلّ في عمليات المقاومة داخل العراق، ولعلّ لغة البيان توحي بتلك العلاقة الوثيقة والمستجدّة مع العراق، الغائب في المفكّرة السلفية لعقود طويلة. غير أن أهم دلالات البيان هي على النحو التالي:

١ ـ توحي محتويات البيان باعتقاد الموقّعين عليه أنهم يمثّلون الأمّة، وهم أصحاب الصوت الشرعي الأعلى والنهائي فيها. وثمة تعالٍ واضح في لهجة البيان يتجلّى بتلك النزعة الوصائية التي يحاول الموقّعون تثبيتها عن طريق إبلاغ الشعب العراقي بقائمة توصيات في البناء والإعمار والوحدة والتعامل الشرعي مع المصالح العامة.

٢ ـ يفشي البيان قناعة بأن الموقّعين عليه هم قوة توجيهية رئيسية ليس في العراق وحده، بل في داخل المملكة أيضاً، ولهم أتباع ومناصرون، ومن يمتثل لإملاءاتهم. وفي الواقع، ينطوي البيان على نزوع شديد نحو تجاوز النظام المراتبي الديني السائد في المملكة، إذ ينبئ بأن الموقّعين كسروا احتكارية التوجيه الديني المزموم بلجام السلطة، وذلك عبر إلغاء أو تجاوز الوصاية الدينية لهيئة كبار العلماء، كما تحرروا من قيود العامل السياسي وهيمنته على القرار الديني.

٣ ـ يترجم البيان إحساساً عميقاً لدى الموقّعين بأنهم متّهمون بتشجيع العمليات العسكرية في العراق بأشكالها الوحشية، الأمر الذي اضطرهم إلى شرح وجهة نظرهم وربما تعديلها حين طالبوا بعدم استهداف المدنيين.

٤ ـ ثمة رسالة يبعث بها الموقّعون على البيان إلى أفراد الجماعات الجهادية في داخل السعودية لنقل عملياتهم إلى العراق وتوجيه ضرباتهم إلى قوات التحالف. وحدث أن قام بعض رموز التيار السلفي بإقناع أعضاء التنظيم الجهادي في المملكة بالهجرة إلى العراق والانضمام إلى قوافل المجاهدين ضد المشركين

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

وأهل الضلال في العراق. وجاء البيان ليؤكّد شرعية الجهاد على العراقيين وغيرهم، واعتبار مساعدة الشعب العراقي في مقاومة المحتلين واجباً شرعياً على كل مسلم.

لم يُخفِ الموقّعون على البيان الموجّه «إلى الشعب العراقي المجاهد» خلفية التوقيت، إذ كان الدافع وراء صدوره هو «الحال الاستثنائية» التي يمر بها العراق بحسب البيان. ولا نظنّ أن الحال الاستثنائية قد تطلّبت هذا العناء من أجل تركيز البيان على معركة الفلّوجة المنتظرة، بالرغم من أن أحوالاً استثنائية أخرى شهدتها في السابق مناطق أخرى من العراق دون أن يكلّف الموقّعون أنفسهم عناء إصدار بيانات مماثلة، فهذه الاستثنائية لم تكن عراقية بالمعنى الجغرافي الشامل، وإنما بالمعنى الإقليمي العقدي، أي باعتبار أن الفلّوجة تحوّلت إلى حصن للمقاومة الخاضعة لتأثير التوجيه الأيديولوجي في المملكة، فكتائب المجاهدين المتدافعين من خارج الحدود إلى الفلّوجة يستلهمون من فتاوى بعض الموقّعين معاني خاصة في الجهاد والمقاومة، تماماً كما هو الحال بالنسبة إلى قوى المقاومة الأخرى في أرجاء العالم.

من الغريب أن العراق الذي كان يوصم بعشّ الفِتن والشقاق في الأدبيات السلفية، حتى أنّ أحدّهم تأوّل تعسُّفاً الحديث المرويّ عن الرسول (ص) من أنّ نجد هي مصدر الفتنة وإليها تعود، بأن المعنيَّ بنجد هو العراق، نقول من الغريب أن هذا العراق بات الآن بلداً مسلماً يُخاف عليه، ويجتهد الموقّعون على البيان في حفظ مصلحة أخوانهم المسلمين «في هذا البلد العريق!».

وكما هي العادة المتّبعة، فإن تدبيج البيانات باللغة الدينية الطافحة بالآيات الكريمة والأحاديث النبوية بات مسلكاً معهوداً يراد منه احتكار المشروعية الدينية، وحق استعمال النصوص المقدّسة في معارك سياسية محض.

وقد نبّه الموقّعون على البيان إلى خطورة الدوافع الحزبية والفئوية والمطامع الدنيوية، وهو تنبيه كان ضرورياً قبل أن تسيل الدماء في شوارع العراق على أيدي الانتحاريين الذين يلبّون نداءً خارجياً يطلقه المحتكرون للحقيقة الدينية الخالصة. ولم يجر التنبيه إلى خطورة الدوافع في عمليات زرع المتفجرات، والشاحنات

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

المفخّخة، وأعمال الخطف العابث، وسحل الأبرياء، فلماذا يُسترخَص الدم حين يسيل من أجساد مَن ليسوا مِن أهل دعوة الموقّعين على البيان؟

كان كتّاب سعوديون قد انتظروا بياناً من هذه الفئة المتصدّية لقضايا الأمّة يحذّر من الفتنة والانقسامات الداخلية قبل أن يحيق الخطر بالفلّوجة معقل المقاومين. فتلك الفتنة أطلّت برأسها منذ أن تسللت إلى العراق جماعات نصّبت نفسها القوة المنافحة عن الشعب العراقي وأرضه وتاريخه وحضارته، وكأنه ليس العراق الذي تعلّمنا منه جميعاً معاني المقاومة والتحدّي ضد الاستعمار، وكأنه ليس العراق الذي انطلقت منه حركات المقاومة الشعبية منذ عشرينيات القرن الماضي.

لم يتسلل الشقاق إلى جسد هذا الشعب حين كانت تلتقي زعامات العراق الدينية والسياسية والاجتماعية على كلمة سواء في مواجهة المحتلّ الأجنبي، ولم يعرف العراق التقسيمات المذهبية والمناطقية قبل أن يبعثها طواغيت السياسة، ثم يُذكيها القادمون من خلف الحدود. كان التزاوج والتداخل الاجتماعي قائمين بين فئات الشعب العراقي دون النظر إلى الانتماءات المذهبية والقومية والاجتماعية فكان السنّي يتزوّج من شيعية وبالعكس، والعربي من كردية وبالعكس، حتى أصبحت الأنساب متداخلة. ولم يفهم العراقي لهجة التمذهب قبل وصول جحافل المقاومين، بل كان التخاطب على أساس سنّي وشيعيّ ممقوتاً، وإذا بالعراق يصبح على أيدي القادمين الجدد خاضعاً لقسمة مذهبية، وكل ذلك لأن في خارج الحدود فئاتٍ تحاول نقل أمراضها إلى داخل العراق.

إن الحديث عن الرؤية الواقعية وفهم الخارطة الداخلية للعراق كان لفتة مهمّة في بيان الموقّعين، لأنها وحدها الكفيلة بإخراج العراق من محنته السياسية والطائفية التي تندسّ أصابع الخارج فيها على مدار الساعة.

من وجهة نظر نقدية، كانت عبارة «حفظ دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم» الواردة في البيان أولى بالجأر بها منذ اليوم الأول لسقوط النظام، بدلاً من اتخاذ الخوف من الخسارة السياسية الدنيوية محرّكاً نشطاً لصوغ بيانات لا تصدر إلا بحسب الحاجة الخاصة، والمصلحة الخاصة، ولحساب جماعة

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

خاصة. فهل تقاس الدماء بالمصالح أيضاً، أم أن الدماء البريئة لا تكون كذلك إلا حين ينزفها رجال المقاومة، أما المتساقطون في الشوارع العامة وداخل المباني وعند نقاط تفتيش وهمية ينصبها قطّاع الطرق فيقتلون وينهبون باسم المقاومة، فدماؤهم مستباحة لا ينفر لها العلماء بل ينفرون منها.

وعلى أية حال، كان استدراكاً صائباً، وإن جاء متأخراً، من قِبل الموقّعين على البيان المفتوح الموجّه إلى الشعب العراقي، التشديد على قطع دابر التأويل في دماء المسلمين والأبرياء من عراقيين وأجانب، ولا سيّما أولئك الذين جاءوا بنيّات صافية لتقديم خدمات إنسانية جليلة لشعب العراق. وستُحسب للموقّعين يقظتهم المتأخرة في ما يتّصل باستسهال الدماء المهدورة، وإن ارتبطت اليقظة بمعركة الفلّوجة. وسيُحسَب للموقّعين إحساسهم المتأخّر أيضاً بخطر التفكك في العراق، على خلفية مذهبية أو قومية، خشية وقوعه فريسة لمؤامرات خارجية، وإن كان الإحساس مرتبطاً أيضاً بتداعيات التفكك على العراق وعلى دول الجوار بما في ذلك السعودية.

لا شكّ أنّ البيان حوى نصائح ذات بُعد إنساني كالدعوة إلى الإصلاح والبناء والإعمار الماديّ والمعنوي والأعمال الإنسانية والتربوية والعلمية والمناشط الحيوية، وهي مهمات استراتيجية منتظرة في العراق في المرحلة القادمة. ولا شك أيضاً أن العمل الجماعي والمؤسّسي هو الآليّة الفاعلة في مرحلة البناء الشامل للعراق المتهدم على أيدي طواغيته السابقين، وأن الارتقاء فوق الانتماءات الخاصة المذهبية والقومية والاجتماعية هو السبيل الوحيد لإعادة بناء الوحدة الوطنية والضمانة الوحيدة لتماسك الشعب والتراب العراقيين. وهي نصائح على أية حال صالحة للتطبيق في كل بلد، بما في ذلك المملكة، التي تعاني تلك الأمراض المشار إليها في البيان.

العراق وإعادة بناء التحالف

داخلياً، قرّبت الحرب على العراق المسافة بين الحكومة السعودية وحليفها السلفيّ الوهّابي، وأصبحت الحكومة قادرة على استثمار الحرب لجهة إثبات

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

جدارتها كخيار لا بديل منه بالنسبة إلى هذا الحليف الذي وظّف جزءاً من خطابه الديني/ السياسي مدّة عقد ونصف عقد من الزمن انقضت في نقد الحكومة. فرسالة الأخيرة إلى هذا الحليف ستكون على النحو الآتي: إن هجومكم علينا سيفضي إلى تقوية خصومكم العقائديين، أي الشيعة، المرشّح اعتلاؤهم سُدّة الحكم في العراق، المرشّح لأن يصبح دولة شيعية، فيما تتواصل حملتكم علينا في النقد والهجوم، وإن الخيار الضروري والأصلح لكم هو التمسّك بنا كملجأ سنّي قابل لمواجهة تحدّيات الخطر الشيعي القادم.

هذه تقريباً فحوى الرسالة التي وصلت إلى رموز التيار السلفي الناشط، والمتهاجس مذهبياً، والمنشغل بخصم عقائدي افتراضي ينهب اهتمام عامة الناس بمختلف انتماءاتهم المذهبية والاجتماعية والمناطقية. فالمعركة الطائفية لم يُرد منها حصر المتحاربين في فئتين وحسب، وإنما المطلوب منها أيضاً استدراج الجميع إلى معركة الحكومة ضد خصم سياسي محتمل.

أقنع الخطر الخارجي المتوهَّم الحليفَ السلفيّ المتخاصم مع الحكومة بإعادة ترميم وتصليب التحالف بين الطرفين بحجة مقاومة متغيّرات الخارج؛ فالولايات المتحدة الحليف الإستراتيجي للحكومة والذي يدير حرباً على العراق ويمهّد السبيل لقيام سلطة أخرى بديلة سيجري استعماله كمادّة لإقناع الحليف الديني بأن هذا الحليف اللدود ينوي إعادة تشكيل الخارطة السياسية بحيث يفقد فيها التيار الديني السلفي قوة تأثيره السابق، إذا ما وضِع بجانب ما جرى توصيفه منذ انتصار الثورة الإيرانية سنة ١٩٧٩ بـ«الخطر الشيعي».

وكان من السهل تجنيد أولئك المسكونين بالهاجس العقائدي في صراعات سياسية مستثارة بالنزعة الطائفية، ويجب الاعتراف بعبقرية الساسة في إشعال المعركة الطائفية، وهم أقدر، في كل الأحوال، على استدراج هؤلاء إلى معاركهم من خلال الطعم الطائفي الذي يستهوي أفراد التيار الوهّابي.

وقد دأبت الحكومة على اللجوء إلى التيار السلفي لضرب خصومها بالسلاح الطائفي. هكذا فعل الملك فيصل مع القوى السياسية الوطنية في الستينيات فلم يتردد في إقحام المسألة الطائفية في معركة سياسية محض، ولم يتردد الحليف

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الوهّابي في ابتلاع هذا الطُّعم، فراح يمارس ما يراه الواجب المنزل عليه من السماء في معاقبة أهل الضلال حتى يعودوا إلى جادّة الحق ومعدن الصدق.

وحتى استمالة المترددين من أفراد التيار السلفي كانت تتمّ عبر إغراءات طائفية أيضاً، فطاقة الخصومة مع الآخر المختلف يتمّ توظيفها من أجل حشد أتباع المذهب، وتحقيق اصطفاف سياسي واسع النطاق تحت شعار محاربة البِدَع وأهل الضلال. فكلما أرادت الحكومة إعادة استقطاب التيار الوهّابي وجذبه إليها، وتوثيق الصلة معه مجدّداً، أثارت هواجسه الطائفية، وبهذه الطريقة تحصد خصومها بيد حليفها الديني دون أن تترك وراءها أثراً يدلّ على تورّطها في معارك تديرها في الخفاء، إن اقتضت الضرورة.

أوجد التحوّل السياسي عقب الثورة الإيرانية، وتبلور خطاب ديني ثوري منافس للخطاب الديني التقليدي في السعودية، حافزاً قوياً لتعبئة التيار السلفي المتحالف مع السلطة، وخوض معركة طائفية مفتوحة مع إيران الشيعية. وأفضى ذلك إلى تضخّم المؤسّسة الدينية إلى الحدّ الذي فاق قدرة الدولة على السيطرة. وأدّى انخراط المؤسّسة الدينية بكل فروعها ومؤسّساتها في معركة طائفية تحصد فيها الحكومة مكاسب سياسية محضاً، إلى تسميم العلاقة بين سكان السعودية عامّة وليس بين أتباع المذهبين الوهّابي والشيعي فحسب، بل بين المذاهب كافة. ويبدو ذلك واضحاً في الكتابات الموتورة ضد العالم الحجازي الراحل السيد محمد علوي المالكي التي ظهرت خلال ثمانينيّات القرن الماضي، العقد الذي امتاز بكونه من أحلك المراحل التي شهدتها العلاقة بين أتباع المذاهب الإسلامية السنّية والشيعية من جهة والمذهب الوهّابي في السعودية من جهة أخرى. فالطائفية أنشبت مخالبها في المجتمع، ولم تفرّق بين طائفة وأخرى، والأحكام الصارمة التي أصدرها رموز المذهب الوهّابي ضدّ الشيعة هي ذاتها الأحكام التي صدرت ضدّ المذهبين الشافعي والمالكي، فكثير من ممارسات أتباع هذه المذاهب هي في نظر علماء المذهب الوهّابي «بدعية» و«مخالفة لعقيدة أهل السنّة والجماعة» وبالتالي «شِركية».

في المقابل، شكّلت الثمانينيّات عقداً ذهبياً في العلاقة بين الحكومة والتيار

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

السلفي الوهّابي، فكان عقد انتعاش وانتشار المذهب في الداخل والخارج، وفيه تشكّلت أنوية التطرُّف والعنف. وفي مواجهة النموذج الديني الثوري الإيراني أطلقت الحكومة السعودية العنان للتيار السلفي كيما يتمدد في أرجاء العالم، وأن يكون هدفه تقويض هذا النموذج ونشر «عقيدة التوحيد» في أوساط المسلمين، بمن في ذلك الجاليات المسلمة في قارّات أوروبا وأميركا وأستراليا. واستطاعت الحكومة أن ترضي حليفها الديني من خلال إقحامه في معركة طائفية تنسيه أخطاءها، وتصرف النظر عن التفكير أو الاهتمام بما تخفيه من ممارسات مخالفة للعقيدة.

أما بعض رموز المذهب المتخاصمين مع الحكومة على قاعدة دينية مثل الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن بن جبرين، وحتى بعض المشايخ الناشطين سياسياً أمثال الشيخ سفر الحوالي، والشيخ عايض القرني، والشيخ ناصر العمر، والشيخ سلمان العودة، فقد تم احتواؤهم أو على أقلّ تقدير تحييد بعضهم من خلال إثارة الموضوع الطائفي بعد سقوط نظام صدّام حسين، وكأن التاريخ يعيد نفسه. ونتذكر قصة «الخروج الاستثنائي» لعضو الإفتاء الشيخ عبد الله بن جبرين عن خط الحكومة، حين وجد نفسه متورّطاً في مشروع «لجنة الحقوق الشرعية». وفي عودة تصحيحية عاجلة، قرّر الشيخ ابن جبرين الانسحاب من اللجنة، إبراءً لذمّته وتطهيراً لإثم غير مقصود ارتكبه في الانضمام إلى ما يشبه جبهة معارضة. وتبيّن في ما بعد أن الحكومة أعادته إلى «بيت الطاعة» بتخويفه من الشيعة والمتصوّفة الحجازيين المستفيدين الرئيسيين من خروجه من هذا البيت، وتتأكد خطورة ذلك باستمراره في نقد الحكومة.

إن الانفلات الناجم عن التمدد اللامحدود لنشاطات المذهب الوهّابي خارج الحدود، وبعيداً عن أنظار العائلة المالكة، سمح لرجال المذهب أن يحققوا ما عجزوا عنه أو ما أجّلوا تحقيقه في الداخل. واستطاع هؤلاء أن يمدّوا آمالهم وأذرعهم إلى قارّات العالم، فنجحوا في قيادة كتائب المجاهدين في الشرق الأقصى إلى شبه القارّة الهندية نزولاً إلى أفغانستان وصولاً إلى جمهوريات آسيا الوسطى وانتهاءً بحدود أوروبا.

وكانت الحكومة السعودية ترى بأن التمدد الوهّابي في أرجاء العالم هو بمثابة ورم حميد قابل للاحتمال ما لم يتجاوز المشاكل ذات الصلة بنشاطات الدعوة السلمية المحتملة في الدول التي تمارس فيها مثل هذه النشاطات من مختلف الاتجاهات العقائدية والأيديولوجية. ولم يخطر على بال الحكومة السعودية أنّ ثمة مفاجأة مفزعة تختفي وراء تلك النشاطات ذات الطابع الديني الظاهري.

على أن ضربة قاصمة أصابت العلاقة بين الحكومة وحليفها الديني في أعقاب هجمات٩/ ١١، فلم تكن قادرة على الدفاع عنه وتبرير مواقفه أو تبرئته، بل اضطرّت إلى ضربه في الخفاء ـ وإن بلطف! ـ امتثالاً لمتطلبات الحرب على الإرهاب كما أرادت الإدارة الأميركية. وشنّت حملة اعتقالات في صفوف من تعتقد بتعاطفهم مع تنظيم القاعدة، أو من تشكّ في إمكانية تحوّلهم إلى خليّة تنظيمية تابعة لإحدى الجماعات المرتبطة أو المتعاطفة مع الرمز السلفي الجهادي أسامة بن لادن. أما في الخفاء فكان ثمة إصرار شديد على توثيق العلاقة مع المؤسّسة الدينية التي لا يمكن للعائلة المالكة الفكاك عنها لضمان مشروعيتها الدينية التي بها تكون ممارسة السياسة مأمونة العواقب وضرب خصومها مبرراً لدى علماء الأمة!

إن الفتور المشوب بالحذر الذي حكم العلاقة بين الحكومة والحليف الوهّابي منذ حوادث ٩/ ١١ سرعان ما تحوّل إلى استنفار من جانب الطرفين لمواجهة تحدّيات مشتركة فرضتها الحرب على العراق. فقبل نشوب هذه الحرب بفترة وجيرة ولا سيما مع تزايد احتمالات وقوعها، بدأت الحكومة السعودية بتغذية حليفها الديني بجرعات طائفية مركّزة، وبعد سقوط بغداد عمدت إلى تطوير وسائل التعبئة الطائفية، الأمر الذي تجلّى في احتضان وسائل الإعلام المحلّية أقطاب التيار السلفي وبعض من كانوا إبّان حرب الخليج الثانية في عداد المتصادمين مع الحكومة، وقد بالغ هؤلاء في استعمال الخطاب المتشدّد ضد العدوان على العراق، ما يعتبر مؤشراً واضحاً على الهواجس المقلقة لدى كل من الحكومة السعودية والحليف الديني الوهابي. ولم يكن ممكناً إيصال رسالة سياسية واضحة إلى النخبة السلفية الفاعلة سوى عن طريق «التفريع» الطائفي من

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الخطر الشيعي القادم، ما يستدعي الاستعداد للمواجهة المسلّحة.

خلال تلك الفترة، نشر عدد من رموز المذهب الوهّابي بياناً ملتهباً حول نيّات الولايات المتحدة إعلان الحرب على العراق، وهو من البيانات النادرة التي يصدرها علماء المذهب الوهّابي بخصوص قضية خارجية، وطالبوا فيه الأمّة بأسرها الوقوف مع الشعب العراقي. والغريب أن الموقّعين على البيان لم يخفوا مشاعرهم من أن المقصود بالحرب على العراق ليس العراق ذاته، بل هو السعودية وليس السعودية ذاتها، ولكن أتباع المذهب الوهّابي بصورة حصرية، باعتبارهم يمثّلون الإسلام الصحيح الوحيد في الأمّة!

تدويل الجهاد

أرست القسمة الأيديولوجية للعالم إلى دار حرب وكفر ودار إيمان وسلم معادلة المواجهة الكونية، فأصبحت الحرب خاضعة لثنائية الخير والشر مَن منظور من قرّر خوضها ابتداءً. ومن سخرية الصدف أن يلتقي منطق الرئيس الأميركي جورج بوش «من لم يكن معنا فهو ضدنا» منطق زعيم القاعدة أسامة بن لادن في تقسيم العالم إلى «فسطاط الخير وفسطاط الشر».

لم يكن المشاركون العرب في مشروع الجهاد الأفغاني فئة متميّزة عن غيرها من المجاهدين الأفغان، ولذلك لم يكن العالم يعرف سوى القليل عن أعمال استثنائية قام بها هؤلاء. صحيح أن دخول العنصر السلفي على خط الجهاد الأفغاني ألحق ضرراً فادحاً وتسبّب بإحداث انقسام خطير في الجبهة الأفغانية. وقد كتب المراقبون للشأن الأفغاني حينذاك أن دخول عناصر سلفية إلى أفغانستان أدّى إلى افتراق البيادق والتقاء البنادق. وكان شيوخ السلفية الذين دخلوا أفغانستان يُخضعون المجاهدين الأفغان لدورة دعوية امتحاناً لالتزامهم بتعاليم السلف، في عملية إعادة أسلمة تبدأ من نطق الشهادتين وتمرّ بامتثال سيرة السلف في التعامل مع المبتدع والضالّ وفاسد العقيدة وصولاً إلى عملية تغيير المجتمع وآلياته، الأمر الذي أدّى إلى انفلاق حاد في المجتمع الأفغاني[1].

---

(١) فهمي هويدي، **حدث في أفغانستان**، بيروت ١٩٧٩، ص ٨٣ وما بعدها.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

دخلت العناصر السلفية إلى أفغانستان بنيّة وضع اليد على الجهاد في هذا البلد، وإدارة مشروعه السياسي، ونجح المال السعودي في تحقيق أغراضه بدعم من الولايات المتّحدة الأميركية التي كانت توفّر الدعم السياسي والتقني لمشروع الجهاد. وربما كانت المصاهرة غير الشرعية بين هذه العناصر قد غيّبت عنصري البطولة والتميّز لدى هؤلاء المشاركين في الجهاد الأفغاني، حتى إذا عاد «الأفغان العرب» إلى ديارهم بدأت لعنة التواطؤ تلحق بكل الأطراف الضالعة مع المشروع الجهادي الأفغاني. وأصبح الأفغان العرب في مواجهة مع الأنظمة الداعمة لهم إبّان مرحلة الجهاد في أفغانستان، واستمرت المواجهة بين الطرفين طوال عقد التسعينيات من القرن الماضي. ومع تسوية الصراع الدولي وانتقال النظام العالمي من صيغة القطبية الثنائية إلى القطبية الأحادية عقب سقوط الاتحاد السوفياتي وتفكّك منظومته تباعاً حتى عام ١٩٨٩. وعندما أطلق حلف الناتو من بروكسل سنة ١٩٩٢ مشروع الخصم الأصولي، الذي تعزّز وتعبّأ وفق شيفرة «صِدام الحضارات»، أصبحت المواجهة تدور بين الحركات الإسلامية، بصرف النظر عن اتجاهاتها السياسية واستراتيجياتها في التغيير، والأنظمة العلمانية بدءاً من الجزائر مروراً بمصر والأردنّ وانتهاءً بالخليج.

ومع لحظة تدمير بُرجَي التجارة العالمية في نيويورك، بدأت صورة العالم تتغير، وبرز شكل جديد للصراع الدولي، واحتدمت المعركة بين تنظيمات أصولية متطرّفة والنظام الدولي أُحاديّ القطب مدعوماً بتحالف أميركي أوروبي. وبدأت أول عملية مناجزة مفتوحة بين حلفاء الأمس في الساحة الأفغانية، حيث عثر الأفغان العرب على وهج مفقود في السنوات السالفة، التي لم تحقق لهم الكاريزما الشعبية والإعلامية، فجاء التقاء الذروتين: ذروة الأصولية الدينية المتطرّفة في مقابل ذروة القوة العالمية الطاغية.

ولا شك أن التشبيع المتواصل للذاكرة العربية والإسلامية بتراث الاستعمار الأوروبي والطغيان الأميركي، مشفوعاً بالتحالف المفتوح مع الكيان الإسرائيلي، قد أضاف مكوّناً رئيسياً لصناعة صورة البطل، إن لم يكن المخلّص المنتظر خروجه من طبقات المجتمعات العربية والإسلامية المقهورة سياسياً واجتماعياً.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

دخل هؤلاء البسطاء في معركة تفوق حجم إدراكهم الذهني ورشدهم السياسي وعدّتهم العسكرية، ولم يعلموا يوم وطئوا أرض الجهاد في أفغانستان أنهم كانوا جزءاً من لعبة دولية. وعندما أفاقوا من غفوتهم كانت الولايات المتحدة قد استكملت إحكام قبضتها على العالم بأسره، بعد سقوط الاتحاد السوفياتي. وليس مستغرباً أن يعود الأفغان العرب بقليل من الفخر، بالرغم من تحرير أفغانستان من الاحتلال الأحمر، بل إن ردود أفعالهم كانت تنبئ بعودة لا تشبه عودة المنتصرين إلى ديارهم بل هي عودة المنتقم جرّاء الخديعة التي دفع ثمنها بدمه وجهاده لمصلحة مشروع استعماري آخر، إلى جانب حرب المغانم التي اشتعلت بين القادة الأفغان بصورة شرسة واستئصالية، فاضطر الأفغان العرب إلى النجاة بأنفسهم بعد أن ضيّقت باكستان الخناق عليهم، فقررت قياداتهم اعتماد مبدأ الانتشار والانتقال إلى المناطق المؤهّلة لاحتضان العائدين وتشكيل بؤر جهادية قابلة للتمدد والتفاعل، فاختارت مناطق فقيرة ولكنها تنطوي على محفّزات تتناسب والقدرة التعبوية والأيديولوجية للعائدين من أفغانستان، فكانت السودان واليمن والصومال أراضي صالحة لاستزراع مشروع جهادي أممي، ولعب المال السعودي دوراً رئيسياً في عملية التأسيس لقواعد القاعدة.

انتقل أسامة بن لادن إلى السودان لوجود حكومة تعتنق مشروعاً إسلامياً، وكانت في بداياتها تناصر قضايا التحرر من الهيمنة الغربية على خلفية دينية وحضارية. وانتقل قسم آخر من القيادات الوسيطة إلى اليمن والصومال، وشارك قسم من هؤلاء في حرب اليمن. ثم بدأ التصعيد الخطير في مسرح المواجهة مع الغرب بتفجير السفارة الأميركية في نيروبي في آب أغسطس ١٩٩٨، حيث بدأت حملة ملاحقة واسعة النطاق للأفغان العرب، اضطروا إثرها إلى العودة إلى أفغانستان بعد أن بدأت قواعدهم تُضرب في السودان واليمن والقرن الأفريقي.

وكان قيام حكومة طالبان سلوة ظرفية لدى كثير ممن لفظتهم بلدانهم، ولم يحظوا فيها باستقبال يليق بمن حقق إنجاز التحرير، فعاد كثير منهم إلى المحضن الأفغاني، حيث خيّل لهم أن دولة طالبان أصبحت «القاعدة» التي سينطلق منها مشروع الأمة الإسلامية العالمية. وفي تلك التربة زرعت القاعدة أحلامها

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الكونية، ومنها انطلقت قوافل الانتحاريين إلى أرجاء العالم. وهنا تجدر الإشارة إلى الاختطاف المفاجئ للميراث الجهادي الأفغاني، حيث تأسّست الدولة الطالبانية بمباركة باكستانية سعودية. أما الطرف الأميركي الذي كان يدير لعبة إزاحة المواقع فكان يتحيّن فرصة الاحتواء المزدوج لكل من العراق وإيران.

في الداخل الأفغاني، كانت القاعدة بفكرها السلفي المتشدد وعناصرها السعودية والعربية الموتورة تعدّ لعملية انتقام نوعيّة، تصعد بها إلى ذروة المواجهة العسكرية والإعلامية، وتعيد بها بعض الاعتبار النفسي والسياسي المفقود. وهنا نقطة المفارقة الجوهرية بين سيادية حركة طالبان وسيادية تنظيم القاعدة على التراب الأفغاني، ولعلّ السؤال عمّن كان يحكم أفغانستان آنذاك: ملاّ عمر أم أسامة بن لادن؟ كان وجيهاً، بل بالغ الدقة. فالأخير كان يشعر بأنه أحد صنّاع النصر في أفغانستان، وأحد كبار مموّليه المباشرين وغير المباشرين، بمعنى أنه كان قناة يعبر من خلالها الدعم المالي القادم من السعودية ودول خليجية أخرى مثل قطر والإمارات إلى أفغانستان ـ الدولة، والمشروع السياسي والأيديولوجي. أما حركة طالبان التي كانت مجهولة الهويّة والنشأة والتمويل فكانت جزءاً من مشروع سياسي تتضافر فيه جهود تنظيمية محلية وخارجية، وليس أسامة بن لادن سوى أحد أبرز الأطراف المشاركة في تأسيس بنى الحركة الطالبانية والقيادة الظل في أفغانستان، إن لم يكن الممثل السعودي غير الرسمي في حكومة طالبان، جنباً إلى جنب مع الأمير تركي الفيصل، الرئيس السابق للاستخبارات العامة والسفير السعودي في واشنطن سابقاً.

كانت حركة الجهاد الأفغاني، والأفغان العرب، وتنظيم القاعدة، وبن لادن، مكوّنات تقع خارج المجال الحيوي العربي، بل خارج المخيال الشعبي الإسلامي بصورة عامة، حتى لحظة إعلان الرئيس الأميركي جورج بوش تورط تنظيم القاعدة في تفجيرات ١١/٩. بالنسبة إلى الرأي العام الدولي، قد يكون الرئيس الأميركي أول من أعلن وجود تنظيم اسمه القاعدة، فهو صاحب البيان الأول في هذا الشأن. وما جاء لاحقاً كان إتماماً لعملية الظهور المتصاعد لشخصيات مغمورة في الفضاء الاتصالي العالمي، حيث أغرق هذا الظهور الإعلامي لقيادات

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

شبكة القاعدة طيفاً واسعاً من الشخصيات الإسلامية من طنجة إلى جاكرتا، وأصبحت الكاريزما الدينية مرتبطة بالنضالية السياسية الموجّهة في المنازلة مع الولايات المتحدة والغرب بصورة عامة.

هنا يبدأ الانتشار السلفي إعلامياً، وهنا أيضاً تتحطم الإمبراطورية السلفية، وهنا تلتقي المفارقة التاريخية: بزوغ نجم شخصيات بالغة السطحية في وعيها السياسي ومستواها العلمي والمعرفي لا تلوي سوى على روح قتالية ساديّة، فيما تتآكل أطراف المشروع السلفي الكوني، حيث ينخرط أفراده ضمن كتائب الانتحاريين دون رسالة واضحة. وتحوّل هذا المشروع بعد عقدين من الانبثاث العالمي إلى أطروحة خرساء، يتمّ فيها استبدال الدم بالفكر والقتل بالعقل، والموت بالحوار، يمنطقها المتورّطون في هذا المشروع بأن الغرب لا يفهم إلا لغة السلاح والقتل، تيمّناً بقول الشاعر: السيف أصدق إنباءً من الكتب. وفي حقيقة الأمر يشي توسّل هؤلاء بالقوة المجرّدة بضحالة المنسوب الفكري والتعليمي لديهم، ما يدفع بهم إلى اعتماد لغة القتال.

وقُدّر لحوادث ٩/١١ وما بعدها، والتشبيع الإعلامي المصاحب لها، أن تنفخ في الجماعات السلفية المغمورة روحاً قتالية جديدة، أغرت كثيراً من عناصرها بالاضطلاع بأعمال ذات بُعد استعراضي لافت، وهو ما أظهرته وسائل التعبئة الإعلامية والإلكترونية بوتيرة متصاعدة. فقد دشّنت تلك الحوادث عصر الانفجار السلفي الجهادي الذي انتقل من الفكر إلى الفعل، وبات يمارس ما انطوى عليه من رؤى أيديولوجية بطابعها اليوطوبي والمانوي، فأصبح الدين مختزلاً في الجهاد، والجهاد مختزلاً في القتال، والقتال مختزلاً في الانتحار، وأصبح الأخير مغتسلاً بارداً وشراباً، خصوصاً لأولئك الذين يبحثون عن خلاص أخروي عاجل ينجيهم من حسابات عسيرة لقاء ما اقترفوا من موبقات في ماضيهم، ووسام شرف دنيوي يضعهم في قائمة الأبطال.

قد يكون البزوغ الإعلامي اللافت للمتطايرين من «وكر الخفافيش» في أفغانستان مغرياً للاندفاع الهستيري في محارق الموت، فالتغطية الإعلامية المتميّزة التي يحظى بها الانتحاريون رفعت عقيرتهم لخوض غمار معارك أشدّ

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

شراسة وتقديم عرض باهر في سيرك الموت، يفتح شهية الذين يبحثون عن حلم العظمة في زمن قياسي، تحت غطاء أيديولوجي تسويغي يتوافر على مبرّرات الفناء المشروع.

وراح صُنّاع عقيدة الفناء والإفناء يندسّون بين خلايا الجماعات المسلّحة وهم يملكون القدرة الفائقة على الانسحاب التكتيكي بهدوء. وثمّة في السعودية من يقوم بتأمين الغطاء السياسي والأمني لعملية الانسحاب تلك، كما يتأمّن غطاء مماثل لعملية العودة من بوّابة أخرى، وهي تكتيكات تدور في فلك هدف واحد: إبعاد شبهة التورّط في كرنفالية الدم المسفوك في بُقع لم تتعرّف إلى الأفكار السلفية المتطرّفة إلا عبر موادّ متفجّرة وضعت في حافلات أو زرعت في سوق شعبي، ثم ينتهي المشهد الدموي، ويُسدل الستار على لا رسالة، ولا قضية، ولا هدف، سوى حصد أرواح أكبر عدد من الأبرياء.

على مدى أربع سنوات بعد سقوط بغداد، أي في الفترة ما بين ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٧، بدا في حكم المؤكّد تفوّق العنصر السعودي في المشروع الانتحاري في العراق، فضلاً عن بُقع أخرى من العالم. وتفيد تقديرات صدرت في آذار/ مارس ٢٠٠٥ أن الانتحاريين من الجنسية السعودية يمثّلون ٦١ في المئة من منفّذي العمليات الإرهابية في العراق[٢]، وهو ما توصّل إليه القادة العسكريون الأميركيون في الغارة على مخيّم سينجار بالقرب من الحدود السورية في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٧[٣]. وتنطوي معلومات كهذه على إشارات بالغة الدلالة، فهي لا تمدّنا بمجرّد معطى رقمي، وإنما تشي بحجم التعبئة الداخلية التي أنتجت هذه النسبة المتفوّقة، وزجّت بتلك العناصر في محرقة الموت خارج الحدود، بل في

(٢) وجدت الدراسة التي أجراها روبن باز من معهد «بريسم» أن السعوديين يمثلون ٦١ في المئة من منفذي العمليات الانتحارية في العراق حيث استندت نتائج باز إلى دراسة ١٥٤ حالة وفاة نشرت في مواقع إسلامية عن المقاتلين الذين سقطوا في العراق. أنظر:
http:£/www.e-prism.org/images/PRISM_no_1_vol_3_-Arabs_killed_in_Iraq.pdf

(٣) Richard Oppel, Foreign Fighters in Iraq are Tied to Allies of US, *New York Times*m November 22, 2007.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

تربة لم تطأها أقدامهم من قبل، فضلاً عن فشلهم في إتقان قراءة خصوصيّاتها بصورة صحيحة، بمعزل عن الرسالة الأيديولوجية التي دسّها صنّاع الفناء والإفناء في أذهانهم.

لا ريب أن التمثيل السعودي رفيع المستوى في مشروع العنف داخل العراق وخارجه يطيح دعوى الذيول الخارجية للفكر المتطرّف، ويضغط بشدّة لجهة البحث عن مكامن التعبئة الأيديولوجية في الداخل بدرجة أساسية. وربّما خفّف اعتلاء أسماء غير سعودية سنام القيادة في الجماعات الانتحارية في العراق الضغط النفسي لبعض الوقت، وربما كان اختطاف الزعيم السابق لتنظيم القاعدة أبو مصعب الزرقاوي لحزمة ضوء كثيفة قد حجب معلومات بالغة الخطورة عن الخطوط الخلفية والطبقة القيادية الوسيطة في التنظيمات المسلّحة داخل العراق، وخصوصاً أحجام التمثيل للجنسيّات فيها، ولكنّ مقتل الزرقاوي أعاد إلى الواجهة سؤال التمثيل مرة أخرى.

حاولت السلطات الأمنية السعودية القيام بخطوة استباقية بعد مقتل الزرقاوي، عبر دفع تهمة زيادة حجم التمثيل السعودي في الجماعات المسلّحة داخل العراق، وذلك انطلاقاً من نقطة الانتصار على شبكات «الإرهاب في الداخل»، وكسر شوكتها، وتحطيم خلاياها، والادّعاء أنّ ما تقوم به السلفية الجهادية بين حين وآخر لا يتجاوز حدّ إثبات الوجود والبقاء على قيد الحياة. في غضون ذلك تنبّهت السلطات الأمنية إلى أن الحرب على الإرهاب لم تضع أوزارها بعد، وأن المعركة مع الإرهابيين ما تزال قائمة، رغم كل الضربات الساحقة التي أصابته في الداخل.

كان تسليط الضوء على العنصر الأجنبي في نشاطات «تنظيم القاعدة في جزيرة العرب» استدراكاً مقصوداً، وكأن هناك من تنبّه إلى لفتة كانت غائبة ودليل براءة مهمل في قضية الاتهامات المتزايدة ضد التورّط السعودي في دعم الإرهاب في العالم. وبدأت السلطات الأمنية السعودية تعيد قراءة قوائم المطلوبين بغرض إبراز العناصر غير السعودية، مثل اليمني خالد حاج الذي احتسبته السلطات الأمنية السعودية خليفة يوسف العييري (لقي حتفه في حزيران/ يونيو ٢٠٠٣)

«المكتبة التخصصية للرد على الوهابية»

المؤسس لتنظيم القاعدة في السعودية، كما بوّأت المغربي كريم التهامي منصباً قيادياً، وكذلك يونس الحياري الذي عدّته قائد التنظيم في السعودية حتى مقتله في تموز/ يوليو ٢٠٠٥، وكذا الحال بالنسبة إلى عدد من أعضاء التنظيم من جنسيات كويتية، وموريتانية، ويمنية، وتشادية، ومغربية، أريد من إعادة تسليط الضوء عليها تحقيق موازنة تعتقد الأجهزة الأمنية بأنها أغفلتها في المرّات السابقة، حيث كان العنصر الأجنبي حاضراً في التنظيم والعمل المسلّح.

لا يكمن ضعف الرواية السعودية هذه المرّة في العثور على عراقيّ ضمن قائمة المشتبه فيهم، فما ينطبق على السعودي في العراق ينسحب على العراقي في السعودية، من حيث الجهل المتبادل بالمناطق التي يخوض العنصران على ترابها معارك دامية، بما يجعل تسليم القيادة لعراقي في بلد كالسعودية، التي تحضن صنّاع الفكر المتشدد وقيادات ميدانية متمرّسة في العمل المسلّح، أمراً مريباً بل مرفوضاً من قبل «تنظيم القاعدة في جزيرة العرب». ثم ماذا يمثّل وجود عنصر عراقي في خليّة إرهابية في السعودية بالمقارنة مع مئات السعوديين المتورّطين في عمليات انتحارية وإرهابية دموية داخل العراق؟

إن مجرّد وجود علاقة مطّردة بين فروع التنظيم في العراق وعدد من دول الجوار وخصوصاً السعودية والأردن لا يعني البتّة انتشاراً قيادياً بالطريقة السارية في العراق المفتوح على تنظيمات متشابكة من جنسيّات متعددة، كما لا يخفي آثار مصادر التمويل والتوجيه، والتفوّق العضوي في التنظيمات المسلّحة الكبرى. صحيح أن محاولات جادّة قام بها تنظيم القاعدة لإعادة بناء فرعه في الجزيرة العربية بعد إصابته بكسور مضاعفة في عامي ٢٠٠٤ و٢٠٠٥، ولكنّ ذلك لا يعني ضعف إنتاجية الداخل السعودي في مجال إعداد قيادات أخرى محلّية.

إنّ مقولة «تصدير الإرهاب» من العراق إلى السعودية ليست من قبيل «بضاعتنا ردَّت إلينا» فحسب، بل هي تعبير عن النيّات الرامية إلى دفع مركز جاذبية التطرّف من السعودية إلى العراق، على خلفية الإفادة من تصريحات سابقة للزرقاوي، مع أن واضعي الرواية الأمنية السعودية يدركون أن تنظيم القاعدة في السعودية ظل محتفظاً بهويّته المحلّية في أوج العلاقة الوطيدة مع الزرقاوي، بل

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

ضمن الأخير هدفين لتنظيم القاعدة في السعودية: التدريب العسكري والتخطيط الميداني. ولكنّ الزرقاوي الذي يعتبر السعودية منطقة امتياز للقيادات العليا في القاعدة، ولا سيّما أسامة بن لادن، فضلاً عن كتلة المشايخ الداعمين له فكرياً ومالياً، لم يفكّر مطلقاً، رغم طموحه المثالي، في القيام بعملية اعتراضية داخل المجال الحيوي لقيادة التنظيم، خصوصاً أنه ظل في حاجة ماسّة إلى دعم مالي وبشري وأيديولوجي من السعودية.

ومهما يكن من أمر فإن محاولات السلطات الأمنية العثور على كبش فداء لإرهاب الداخل والخارج لم تصمد طويلاً، وبقي التفوّق البشري في البنية التنظيمية للجماعات المسلّحة سعودياً بامتياز. فمن وصِفوا لاحقاً ـ كما ورد في بيانات وزارة الداخلية حول حوادث أمنية تتوّج عادة باكتشاف خلايا قاعدية في عامي ٢٠٠٦ و٢٠٠٧ ـ بالعناصر الأجنبية في قائمة المطلوبين بالسعودية، قد يوفرون خروجاً آمناً من مأزق وجدت الحكومة نفسها فيه بعد سنوات من الصدارة الإعلامية في مجال تصدير الانتحاريين وترويج عقيدة الاستئصال، إلا أن ذلك لا يوقف الاكتشافات المتوالية في الخارج (العراق ولبنان على وجه التحديد) عن خلايا يتفوّق فيها العنصر السعودي عددياً ونوعياً.

تغوّل العنف السعودي عابر الحدود

أضحت المملكة السعودية مفرخة إرهاب حقيقي، جاهزة للتصدير والتدمير. في سلطنة عُمان، والمغرب، والعراق، والكويت، والبحرين، فضلاً عن أفغانستان والشيشان وغيرهما، يقدّم السلفيون السعوديون الدليل تلو الآخر على أن المملكة ليست مصدراً لفكر العنف فحسب، بل للمقاتلين والقيادات والتمويل أيضاً. وما حدث كان له، دون ريب، أثر كبير على علاقات المملكة بجيرانها وعلى المواطن السعودي المتّهم في كل مكان بأنه مشروع إرهابي محتمل.

لا يكاد ينتهي مفعول نفي رسمي حول دور الفكر السلفي السعودي في إنتاج العنف وتعميمه خارج الحدود حتى ينبري المنغمسون فيه لتقديم المزيد من الأدلّة القاطعة على الرابطة الوثيقة بين هذا الفكر والظواهر العنفية المحلية والخارجية،

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

وباتت البصمة السعودية على العنف في دول الجوار ومناطق عدّة من العالم شديدة الوضوح، ولا يمكن لجملة تصريحات رسمية دفاعية أن تزيلها أو حتى تخفّف من وطأتها. فقد بات العنف الخارجي منتجاً سعودياً خالصاً.

عقدت السعودية مؤتمراً دولياً بعنوان «موقف الإسلام من الإرهاب» في نيسان/ أبريل ٢٠٠٤، فيما كانت عناصر سعودية تواصل عملياتها خارج الحدود وداخلها. وفيما كانت خلايا العنف في الداخل تناضل من أجل كسر الطوق الأمني، كان يجري افتتاح جبهة واسعة لنقل عمليات الجماعات المسلّحة إلى مناطق أخرى لا تقلّ من حيث أضرارها وتداعياتها عن عمليات الداخل. فقد كانت حرباً مفتوحة يستطيع فيها عناصر العنف أن يديروا جبهتهم بطريقة متقنة تفوق قدرة الحكومة على المواجهة.

إن الانتشار واسع النطاق لجماعات العنف الذين حملوا على عاتقهم مهمّة «إصلاح الكون» فرض حضوره المدوّي على العالم بأسره، حتى أن الأمير نايف وزير الداخلية كان محاصراً بقوائم طويلة من الأسماء والحقائق حول حوادث العنف ليس في الداخل فحسب، بل في دول الجوار أيضاً. فقوائم الأسماء التي تم الإعلان عنها في وسائل الإعلام المحلية قبل الأجنبية وضعت المسؤول الأمني الأول أمام مسؤولية كبيرة وخطيرة، إذ إنَّ توجيه أصابع الاتهام إلى جهات خارجية تقوم بتجنيد عناصر محلية للقيام بعمليات إرهابية بات من قبيل نفي التهمة عن الذات ولعبة اللوم التي تحاول الحكومة الخروج منها بأقل الخسائر بعد أن أحاطت نفسها بسوار من نار.

فكلما خبت ظاهرة العنف زادها المنخرطون فيها سعيراً، ولم يعد هناك من هو قادر على إخمادها، فالعنف يفرّخ عناصر جديدة ويغذّي ميول التشدد في مناطق كانت آمنة مستقرة قريبة كانت أم بعيدة. وكأن الثقافة الدينية التي كانت تبثّ بلا انقطاع طوال عقود قد أنجبت بدفعة واحدة كتائب مدجّجة بمشاعر الانتقام من كل مَن يحول دون انتشارها، فهي تكتسح مَن يقف أمامها بالعنف وبقوة السلاح دون اكتراث، فالرسالة الكونية، التي حملها هؤلاء الذين يتسلّلون عبر الحدود تحت جُنح الظلام من أجل الوصول بها إلى حيث يجب أن تتحقق

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الدعوة، كانت مصمَّمة في الأصل لتعميم العنف قبل الحكمة والجهاد قبل الدعوة. وتنبئ الأدبيات الدينية السلفية بميلٍ موهوم محمَّل بأعباء مضنية لتغيير معتقدات البشر، وإقامة النظام الديني عن طريق القوة الإكراهية، فشعلة الهدايا الموهومة يحملها الدعاة المتزنّرون بأحزمة الموت إرضاءً لنزوة الفداء لتضيء دروب الدعوة.

واليوم كما الأمس كما الغد لا شي يغيّر معادلة العنف، فالعناصر ذاتها، والأفكار عينها، تشارك في صوغ عالم بجولات عابثة ليس فيها سوى الدم رسولاً بلا رسالة. فالخائضون في الدم وحدهم يعلمون سرّ رسالتهم، التي لا يدرك أحد مغزاها ومنتهاها سوى أنها محمّلة بمفردات منزوعة من تاريخ لا صلة له بحاضر ممزّق لا يصطلح بالنار وإنما بالنور.

وعلى الضفّة الأخرى، تقف الحكومة معصوبة الرأس لما أصابها من ذهول الفارّين من تحت عباءتها ليوثقوا صلة أراد المسؤول الأمني قطعها. فالبيانات الدينية التحريضية التي تصدر تباعاً من قرب مركز السلطة تبصم بالدم على تراب الدول القاصية والدانية لتؤكّد تورّطها في عمليات لم يسعفها الوقت والحظ للتنصل منها أو فكّ الارتباط بها. فدورة العنف تتّسع أفقياً وعمودياً، وتنشقّ معها آفاق المسكونين بإبلاغ الدعوة لكل فِرق العالم ومذاهبه وأديانه. فقد أملت خارطة الدعوة في إطارها الكوني على الدعاة انتحال رداء الرسول (ص) المبعوث للناس كافّة.

لقد بُليت بلدان عربية عديدة بالفكر المتشدد، الذي شرعن لغة الدم كوسيلة للتخاطب بين الجماعات. فقد اتهمت الجزائر في مرّات سابقة السعودية بتصدير الفكر السلفي المحرّض على العنف. وسمح الاستبداد السياسي لمثل هذا الفكر بالانتشار والترعرع حيث يجد أرضاً خصبة في أجواء سياسية معلولة، ولا مكان له في أجواء الحرية والديمقراطية ومؤسسات المجتمع المدني.

وغدا المغرب منذ سنوات أحد البلدان المستهدفة لنشر الفكر السلفي المتشدد، وشهد في سنة ٢٠٠٦ حوادث عنف تورّطت فيها عناصر سلفية وهّابية. فالسعوديون الذين صاهروا الشعب المغربي قدّموا مهورهم دماً عبيطاً يُهرق على

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

بوّابات المنشآت المدنية المغربية. وحاز الفكر السلفي موطئ قدم له في الساحة المغربية، مستغّلاً حرية التعبير النسبية ومؤسّسات المجتمع المدني، والفقر والحاجة لدى بعض العائلات في المغرب من أجل تجنيد أبنائها في حلقات تنظيمية يتم تأهيلها في وقت لاحق للقيام بعمليات عسكرية داخل الأراضي المغربية.

وفيما نأى الأردنّ، ظاهراً، عن عدوى العنف، بعد أن هرب منه الرموز والملهمون إلى العراق وأفغانستان وأوروبا، فقد ظلّ في حالة ترقّب دائم لولادة خلايا سرّية تعصف بالاستقرار في هذا البلد، فالأجهزة الأمنية الأردنية تدرك تماماً أين يمكن لمثل هذه الخلايا أن تتشكّل وتتكاثر، ومن هي العناصر المرشّحة للانخراط فيها. وكانت المناطق الحدودية حواضن عالية التأهيل لاستقبال الوافدين من السعودية والمحمّلين بالمال والدعوة، فالأطراف التي تبقى عصيّة على الضبط الأمني تسمح بنشوء بؤر تنظيمية تقوم باستكمال مراحل التشكل، قبل أن تنتقل إلى المدن أو إلى داخل الحدود القريبة. وما علاقة أبي مصعب الزرقاوي بتنظيم القاعدة، والعناصر السعودية المتحلقة حوله، إلاّ النتوء البارز من جبل الثلج، فالعناصر السلفية الأردنية تحتفظ بعلاقات استراتيجية وتنظيمية مع التيار السلفي الجهادي في السعودية.

في سلطنة عُمان، كانت الأجهزة الأمنية تقوم خلال عام ٢٠٠٤ بملاحقة بعض العناصر المشتبه فيها التي يُعتقد بأنها على صلة بالجماعات السلفية المتطرفة. وكان السلطان قابوس قد منح المؤسّسة الدينية الإباضية قوّة إضافية درءاً لتغوّل أو تسلّل السلفية التي يسعى بعض أفرادها للوصول إلى هذا البلد المعروف بمناوأته للوهّابية.

وعانت البحرين تأثيرات التيار العنفي السلفي، منذ اكتشاف خلية سرّية في أحد البيوتات، فضلاً عن الدعوة التي وجّهها سعد الفقيه، رغم ميوله السلميّة، من منفاه في لندن إلى سُنّة البحرين للتظاهر في شباط/ فبراير ٢٠٠٥ مما أثار علماء الدين السنّة الذين اعتبروها استغلالاً للحرّيات النسبية في هذا البلد الخليجي. وهناك نفور عام داخل البحرين من الخطاب السلفي السعودي، على

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

المستويين الشعبي والرسمي، فالبحرين التي تحاول التحرّر من النفوذ السياسي السعودي تنبذ بشدة الشكل الديني لهذا النفوذ.

وكانت دولة الإمارات تتأهّب في السنوات ما بين ٢٠٠٤ و٢٠٠٦ لمواجهة اختراق التيار السلفي العنفي وخصوصاً بعد أن استخدم بعض أفراد تنظيم القاعدة الأراضي الإماراتية لأغراض لوجستية. وليست أجهزة هاتف الثريا التي يقتنيها المنضوون في هذا التنظيم للتواصل البعيد عن الرقابة هي وحدها الرابطة التي يحتفظ بها أعضاء التنظيم مع الإمارات، فهناك أيضاً التحويلات البنكية واللقاءات السرّية التي يعقدها قادة شبكة القاعدة.

ويبقى للكويت نصيب مرٌّ من جارة انطلقت ولادتها العسيرة من أراضيها. فقد شهدت الكويت في كانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير ٢٠٠٥ سلسلة حوادث عنف ثبت تورّط عناصر سلفية سعودية فيها، ولم يكن الكويتيون بحاجة إلى مزيد من الأسباب للإعراب عن انزعاجهم ومقتهم الشديد لمنتجات الثقافة الدينية السعودية، فلديهم ما يكفيهم من تأثيراتها في الداخل، وبدخول عنصر العنف باتوا أشدَّ مقتاً للثقافة السلفية. وكانت الكويت قبل تلك الحوادث بأشهر قليلة قد رفضت استقبال مجموعة من رجال الدين السلفيين السعوديين على أراضيها، وكأنها تتحسّب لأيام وشيكة قادمة يدخل فيها فكر أولئك حيز التنفيذ في ساحة الكويت.

وكشفت حوادث السالمية وأم الهيمان وميدان حولّي في نهاية شهر كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٥ عن التورط المباشر لعناصر سعودية. ورغم أن ملفّ قضية الشبكة الإرهابية التي تم القبض على بعض أفرادها لم يُستكمل بصورة نهائية فإنّ ما تمّ الإعلان عنه يؤكد ارتباط هذه الخليّة بتنظيم القاعدة. وقد أشارت مصادر أمنية كويتية إلى «تورّط عناصر إرهابية في المملكة العربية السعودية مع التنظيم الإرهابي» وذكرت المصادر «أن المؤشّرات تكشف عن تورّط شخص سعودي بمثابة المرجع الأعلى لهذه الخلية، وعرِف باسم أبو زياد السعودي، وهو المسؤول عن تمويل خليّة الكويت بالأموال التي يتم إيصالها يداً بيد. وكان أبو زياد قد زار الكويت في وقت سابق لإجراء ترتيبات تنظيمية مع خليّة الكويت

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

والإعداد لعمليات عسكرية ضدّ مؤسّسات أمنية وعسكرية داخل الكويت»[٤]. في السياق نفسه، ذكرت مصادر أمنية كويتية أنه تم القبض على ١٣ سعودياً في مسجد في الفَحَيْحيل، ونقلت عن بعض المصادر قولها إنهم قدموا لإسناد خلية الكويت[٥].

ولا شكّ، أنّ تورّط عناصر سلفية سعودية في حوادث العنف قد تسبّب بإحراج القيادة السياسية السعودية، وباتت صورة مواطنيها أكثر تشويهاً من ذي قبل، خصوصاً أن مثل هذه العمليات قد تنشّط الذاكرة التاريخية لدى الكويتيين لاستدعاء تفاصيل معركتي حمض والجهراء، وقصة سور الكويت الذي بُني من أجل صدّ الهجمات الوهابية عليها.

يبقى هناك فارق جوهري في الموقف من العنف بين السعودية والكويت. فأجواء الحرية والاصطفاف الشعبي خلف الحكومة الكويتية ساعدت كثيراً في تضييق الخناق على النشاط العنفي، فكثير من المعلومات التي كانت تحصل عليها الأجهزة الأمنية مستقى من المواطنين، الذين جنّدوا أنفسهم لملاحقة العناصر المسلّحة وإبلاغ الأجهزة الأمنية بكل المعلومات المتاحة. ثمّ إنّ الصحافة الكويتية، والمؤسسات الدستورية، ومجلس الأمّة، كلّها شاركت في الحملة واضطلعت بدور رئيسي في محاصرة النشاط الإرهابي، واحتواء المشكلات التي تنال من سلامة المواطنين وكرامة الوطن وأمنه، ولذلك فإن ردّ الفعل التلقائي لدى الشارع الكويتي يكشف بصدق عن الموقف النابذ للإرهاب.

على الضد من تلك الصورة، فإن الموقف من العنف في السعودية مختلف. لقد وقفت الصحافة السعودية ووسائل الإعلام ضد ظاهرة العنف إلاّ أن هذا الموقف يلبّي في الغالب، إرادة السلطة أكثر من تلبيته لإرادة الشارع، فالعناصر المسلّحة تستثمر السخط العام ضد الأوضاع السياسية لاحتضان خلايا العنف أو السكوت عنها. بل هناك من يدعو بصمت لتنامي العنف ويتمنّى استمراره من

(٤) جريدة الوطن الكويتية، بتاريخ ١ شباط/فبراير ٢٠٠٥.
(٥) صحيفة السياسة الكويتية، بتاريخ ١ شباط/فبراير ٢٠٠٥.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

أجل كسر جبروت السلطتين السياسية والدينية، أضف إلى ذلك ضعف الروح الوطنية الذي يعزل الشارع عن السلطة، ويجعل قضية العنف ظاهرة تهدد استقرار السلطة ولا ينظر إليها على أنها ظاهرة مهددة لأمن الوطن والمواطنين.

مجمل القول إن السعودية كانت في موقف لا تُحسد عليه، فما كانت تخشاه من القاصين أصبح الدانون يتجرّعون مرارته، وضاقت الحلقة حول الدولة المنبسطة، وبات الأقرب إليها يشدد الرقابة على حدوده معها لدفع ما يتسرّب من أفرادها وأفكارها.

فِردوس الجهاديين

(ع ز هـ ٣١٤) لوحة ذات دلالة دينية وتاريخية ثُبّتت على سيّارة مفخّخة استقلها اثنان من الجهاديين انطلاقاً من معسكر البتّار السرّي للتدريب العسكري عشية الثامن من تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٣ لتنفيذ عملية انتحارية في مجمع سكني في منطقة المحيا بالعاصمة الرياض، تزعم المجموعة المنفّذة أنه وكر جاسوسي يديره الأميركيون والبريطانيون في جزيرة العرب. وأظهرت التقاريرالرسمية صوراً من مشاهد الدمار والقتل التي نجمت عن التفجير الانتحاري الذي طال، حسب ما بثه التلفزيون السعودي الرسمي، أكثر من ٢٠ شخصاً معظمهم من النساء والأطفال من جنسيات عربية وإسلامية.

وكشف الشريط الذي بثّته قناة الجزيرة في السادس من شباط/ فبراير ٢٠٠٤ عن معلومات مهمّة حول المجموعة المخطّطة لانفجار المحيا، وعن مراحل إعداد العمليّة، ووصايا المنفّذين، وكذلك الحالة الاحتفالية التي كانت عليها المجموعة وهي تودّع الانتحاريَّين، اللذين ظهرا وكأنهما يُزفّان إلى عروسيهما. وثمّة دلالات غاية في الأهمية تخبر عنها محتويات الشريط، وما تعكسه من انطباعات لدى المشاهد، ولعلّ هذا ما تنبّهت له السلطات السعودية التي أبدت انزعاجاً شديداً حيال بث الشريط، كونه يعكس وجهة النظر المخالفة للتقارير الرسمية ويمنح المجموعة المنفّذة فرصة تبرير عملياتها وإيصال رسالة محددة للمتعاطفين معها.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

للوهلة الأولى، تظهر المجموعة ـ كما عكسته مشاهد من الشريط ـ وكأنها في حالة حرب عصابات ضد الحكومة المركزية، وتستعيد بذلك صور الثوّار في أميركا اللاتينية وهم يندسّون في مخابئ خاصة في الأدغال والجبال الشاهقة للتخطيط لعمليات انتحارية ضمن برنامج زمني محدد سلفاً. وكما هو الحال بالنسبة إلى كثير من الجماعات الثورية العقائدية، تبدو المجموعة أشدَّ إصراراً على تحقيق أهدافها، كما يفصح عنه حجم تجهيزاتها العسكرية والروح المعنوية والنضالية العالية، والتصميم الفارط على خوض معارك شرسة ضد الخصم، وهذا يعكسه أيضاً نوع الأسلحة التي كان يعرضها أفراد المجموعة، إلى جانب الابتهاجية الفريدة في نوعها لدى المقاتلين.

لا ريب أن البرنامج كان له أثر نفسي ما في المشاهدين، وخصوصاً في المناطق التي تنتمي إليها المجموعة أو المجتمع الذي خرجوا منه. ويمكن القول إن الشريط بدا وكأنه مادّة تحريضية نموذجية، بالنظر إلى محتوياته، حيث تشتمل على بُعد بطولي ذي إيحاءات دينية وقبلية معيّنة. وفي حالة أفراد هذه المجموعة، فإن مقاومة نظام قام على أساس قبلي، ودعوة دينية، تصبح لها دلالة شديدة السطوة، وهذا يعطي معنى خاصاً لأولئك الذين أُخضعوا بفعل هذا السلاح المزدوج: الدين والقبيلة، ويبعث لدى الخاضعين له شعوراً من نوع ما، وثأراً قديماً ظلّ مدفوناً لعقود طويلة. إن هذا الثأر الذي جرى احتواؤه بفعل عامل الهيمنة قد يجري إحياؤه في مثل هذه المشاهد التي تكسر حواجز نفسية لدى البعض، وقد تنبّه أولئك الذين ظلّت مشاعر الغبن والعزل المنظّم تلاحقهم لفترات طويلة، ولربّما تتفجّر بطريقة تلقائية حين تتضاءل هيبة الدولة وهيمنتها على من أخضعتهم بالأمس بفعل قوة السلاح والثروة والدعوى الدينية، وهي عناصر فقدت كثيراً من تأثيرها في السنوات الأخيرة.

يُظهر الشريط أيضاً قوة الشهادات التي أدلى بها منفّذا العملية قبل الحادث، والتي نفيا فيها كونهما من جماعة إرهابية تستهدف المصالح الوطنية و تهدّد حياة المواطنين، فيما أكّدا أنّ الجماعة التي ينتميان إليها تحصر نشاطها الجهادي في حدود «الكفّار» الأجانب أي الأميركيين والبريطانيين. وهذا من شأنه إضعاف

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الموقف الرسمي، وفي المقابل إعلاء الرسالة الاحتجاجية لدى التيار السلفي، وخصوصاً في محيط شديد التوتّر ضد الأجانب المصنّفين في خانة «الكفّار». فإذا ما تم تحضير صورة الاحتلال الأميركي للعراق، فإن مزاعم المجموعة الانتحارية تبدو أكثر قبولاً لدى المتعاطفين معها، وقد يمنحها مصداقية أكبر في ما تقوم به من أعمال. ويبقى الامتحان الأصعب أمام هذه المجموعة هو دخولها في مواجهة مباشرة مع الأمراء أو المصالح الوطنية، فحينئذ تكون الحكومة قد خرجت من مأزق الإحراج الشديد الذي تواجهه حيال هذه المجموعة، وكونها، أي الحكومة، ممالئة للكفّار!

وكشف الشريط أن لدى المجموعة تصميماً على تنفيذ مخطط مُعدّ بإحكام، وأنها واثقة بقدرتها على تحقيق أهدافها، وعلاوة على ذلك أنها على استعداد للتضحية في أقصى أشكالها. ومن أهمّ المعلومات التي كشف عنها الشريط أنّ المجموعة تلقّت تدريبها داخل المملكة، وأنها أقامت معسكرات تدريب عُرف من بينها معسكر البتّار للتدريب العسكري، إضافة إلى التسلّح المتقدّم لدى أفراد المجموعة، والذي بدّد ما كان يقال من أن هذه الجماعات تفتقد التأهيل العسكري الذي يمنحها قدرة على القيام بعمليات معقّدة، رغم أن تقارير سابقة كشفت عن أن طرق إعداد المتفجرات وكمّيات الأسلحة التي بحوزة هذه الجماعات كبيرة ومعقّدة ما ينبئ باستعدادها لخوض معركة ضارية وطويلة المدى. ونلفت هنا إلى ما كشفت عنه الأجهزة الأمنية اللبنانية خلال معارك نهر البارد في الشمال اللبناني في الفترة ما بين ٢٠ أيار/ مايو و٢ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٧ بخصوص تطوّر تقنية التفخيخ لدى العناصر السعودية[٦].

نفت المصادر الرسمية السعودية أن تكون هذه الجماعة تمتلك أسلحة متطوّرة، ولكنّ الشريط يظهر أنواعاً مختلفة من الأسلحة بما فيها صواريخ من طراز سام ٧ أرض جو المحمول على الكتف، والذي يُستعمل ضد الطائرات،

---

(٦) صحيفة الشرق الأوسط السعودية الصادرة في لندن، العدد ١٠٤٢٠، ٩ حزيران/ يونيو ٢٠٠٧. وانظر: صحيفة الرياض السعودية، العدد ١٤٤٢٢، ١٩ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٧.

«المكتبة التخصصية للرد على الوهابية»

وفي هذا رسالة شديدة الخطورة للحكومة، ليس لكون المجموعة تملك هذا النوع من الأسلحة، بل من حيث كيفية استعماله، والهدف المراد من امتلاكه. وكشفت بيانات وزارة الداخلية في شهري نيسان/ أبريل وتشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧ عن كمّيات من الأسلحة ذات الطبيعة المعقّدة بحوزة خلايا مسلّحة تابعة لتنظيم القاعدة كانت تنوي ضرب منشآت عسكرية ومدنية.

ومن اللافت في هذا الشريط الحالة المعنوية التي كانت عليها المجموعة في اللحظات الأخيرة قبل بدء تنفيذ العملية، حيث بدا منفّذا العملية على درجة كبيرة من الثقة وهما يودّعان الحياة، وقد أقام زملاؤهما عرساً رمزياً لهما استعداداً لنيل الشهادة حيث يسقطان في أحضان الحور العين في الجنّة بحسب الرواية الدينية. وكان الحفل التوديعي معبّراً هو أيضاً فقد تخللته مقاطع من الأناشيد الدينية ذات المضمون التحريضي على الجهاد والاستشهاد.

المستور الأيديولوجي في «غزوة الخُبَر»

كانت «غزوة الخُبَر» عملية نوعية حققت فيها السلفية الجهادية الملتحمة بشبكة القاعدة انتصاراً عسكرياً وإعلامياً، فقد كشفت عن حقيقة صادمة، ساخرة من إيحاءات الصورة البطولية لأفراد قوات الطوارئ الذين كانوا يهبطون من باطن الطائرة العمودية على سطح مبنى «مجمع الواحة» السكني في مدينة الخُبَر بالمنطقة الشرقية، في عملية إنقاذ للرهائن المحتجزين داخل المبنى، فقد أنهى أفراد السرّية القاعدية مهمّتهم بنجاح باهر وغادروا المبنى قبل أن يبدأ الجنود باقتحامه من أعلى[(٧)].

كانت مواجهات الخُبَر في ٢٩ أيار/ مايو ٢٠٠٤ من أشد الاختبارات عُسراً على الجهاز الأمني، وتحوّلت إلى كابوس مفزع بفعل النتائج الوخيمة التي فاجأت الجميع. فقد نجا ثلاثة من أصل أربعة هم مجمل أفراد السرّية من قبضة مئات من أفراد قوات الأمن، المدجّجين بأنواع مختلفة من الأسلحة، بما في

(٧) أنظر: صحيفة الشمس السعودية، ٣٠ أيار/ مايو ٢٠٠٤.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

ذلك طائرات المراقبة ونقل الجنود والسلاح. وسواء تم القبض عليهم لاحقاً أم لا فإن الفصل الأول من المعركة كان بحدّ ذاته حاسماً وسجّل النتيجة لمصلحة المجموعة، التي أثبتت أنها متفوّقة عسكرياً ومعنوياً.

ويمكن رصد وتسجيل نقاط أساسية في هذه الحادثة على النحو الآتي:

أولاً: كانت ساحة المعركة شبه معلومة قبل اندلاع المواجهات، فقد نبّهت حادثة ينبُع في الأول من أيار/مايو ٢٠٠٤ التي أودت بحياة عشرة من العمال الأوروبيين، إلى أن شركات النفط الأجنبية، وربما صناعة النفط في البلاد، قد أصبحت ضمن مخططات جماعات القاعدة. وكانت مصادر استخباراتية أميركية وأوروبية حذّرت بعد هجوم ينبُع من وقوع هجمات أخرى وربما على نطاق واسع وأشدّ داخل السعودية.

ثانياً: تشير كفاءة عملية الخبر إلى التأهيل العسكري المتقدّم لدى هذه المجموعات، كما أن الاختيار المحدد للأهداف ومعرفة مواقع الهجوم يكشفان عن التخطيط الدقيق والحذر. فقد كان الهجوم كما يبدو هو الأقوى من حيث التخطيط والتدريب والضحايا، ولم يكن بطبيعة الحال الأخير.

كان الهجوم مشابهاً، إلى حدّ كبير، لهجوم ينبُع، فكلاهما كانا موجّهين ضد موظفي شركات نفط غربية، ولذلكّ مواقع متعدّدة، وفي كلا الحادثين قام المهاجمون بسحل أحد الضحايا خلف سيارة، وفي كليهما أيضاً استعملوا ملابس عسكرية للتمويه فيما هرب بعض المشاركين عقب تنفيذ العملية.

ثالثاً: وقع الهجوم في المنطقة الشرقية من السعودية، وهذا يُعتبر نقلة نوعية خطيرة لنشاط المجموعات القاعدية، التي كانت إلى ما قبل هذه العملية تركّز نشاطها العسكري في الرياض والمنطقة الغربية. وقد يكون المسلّحون أرادوا إيصال رسالة تحذير شديدة اللهجة إلى الحكومة، وكذلك إلى الأجانب في المملكة، بأنه ما من مكان آمن في البلاد، ما يضيف مخاوف جديدة بالنسبة إلى الشركات الأجنبية، التي بدأت حينذاك بالتفكير في سحب موظفيها وعائلاتهم إلى خارج السعودية.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

رابعاً: حرص المسلّحون على عدم وقوع ضحايا من المسلمين، حيث كانوا يجهدون في إيصال رسالة واضحة للمسلمين بأن هجومهم ليس موجّهاً ضدهم وأنهم لا يبتغون إلحاق الضرر بهم. وقد يكون هذا الحرص نابعاً من رد فعل إزاء عملية تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٣ ضد مجمع الشقق السكنية في الرياض، ويُرجع البعض هذا الخطأ الفادح إلى عبد العزيز المُقرن، الذي تسلّم منصب قائد القاعدة في السعودية منذ آذار/مارس ٢٠٠٤ بعد موت خالد علي الحاج.

خامساً: إن أبرز فارق بين هجومي الخُبَر وينبُع هو أن القاعدة أو أحد فروعها المنشّقة قد أعلنت مسؤوليتها المباشرة عن العملية، بعد أن كانت العمليات تنسب فيما مضى إلى «المجاهدين المسلمين في الجزيرة العربية» أو إلى «كتائب الحرمين الشريفين». فالرسالة التي نشرتها عدة مواقع على شبكة الإنترنت، وأعلن فيها المقرن، رئيس «كتائب القدس في الجزيرة العربية»، مسؤولية تنظيم القاعدة عن عملية الخُبَر محذِّراً من هجمات أخرى قادمة، أشارت إلى تصعيد مستوى المواجهة وتبدُّل في تكتيكات التنظيم، وألمحت أيضاً إلى خطة أشد شراسة من العمليات العسكرية من قِبل المقرن والجماعة المسلّحة المرتبطة بالقاعدة.

أفصح إعلان المسؤولية عن نيّات القاعدة والجماعات المنضوية تحت لوائها استهداف المصالح الأميركية والشركات الأجنبية في المملكة بصورة عامة. فقد ذكّرت رسالة المقرن بصورة محددة أن الهجوم كان ضد موقع شركات أميركية في الخُبَر وهو «بتروليم سنتر» التابع لشركة «هيل برتون»، التي وصفها البيان بأنها شركة احتلالية وتتألف من عدة شركات متخصصة في حقول النفط. ولا شك أن «هيل برتون» هي هدف رمزي بالنسبة إلى القاعدة كونها تمثل المصالح النفطية الأميركية في السعودية، إلى جانب ارتباط الشركة بنائب الرئيس الأميركي ديك تشيني.

سادساً: يحذّر بيان عبد العزيز المقرن من وقوع حرب عصابات داخل المدن السعودية، بما يتطلب يقظة عالية من جانب قوات الأمن، التي كان يفترض بأن تكون على أهبة الاستعداد لمواجهة تهديدات من نوع حرب

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

العصابات موجّهة ضد مصالح النفط، وهو ما حصل في وقت لاحق.

ويعرض المقرن قائمة من الخطوات التي يجب على الجهاديين اتّباعها من أجل النجاح في الحرب ضد الحكومة. ويذكّر المقرن في دعوته بأن العمل داخل المدن يتطلّب مجموعات صغيرة لا تتألف من أكثر من أربعة عناصر، وأن الناشطين يجب أن يكونوا مقيمين في هذه المدينة للحيلولة دون كشف سرّهم من قبل الجواسيس والعيون المريبة. ولفت انتباه عناصره إلى تعلّم الدروس من أسلافهم وتزويد المجاهدين بالمعلومات المتعلقة بصورة محدّدة بأدوارهم الفردية، وليس بالجمهور الكبير.

ويلمّح بيان المقرن إلى نجاحه في تولّي قيادة الجهاديين، خلفاً للقائد السابق خالد علي الحاج، مفيداً من مهاراته الاتصالية والتقنية والعسكرية. ومن المعروف أن المقرن كان يكتب موادّ للنشر الخاص بمعسكر تدريب البتّار، الأمر الذي ساعد، ربما، على إبرازه بوصفه القائد العسكري الأكثر تأهيلاً لقيادة التيار الجهادي في السعودية. ولكن لأغراض عملانية اضطلع المقرن بدور القائد الرئيسي للتيار الجهادي في السعودية، وهناك مجموعات أخرى لا تنضوي تحت قيادته أو منفصلة عنه، وتبقى طبيعة الروابط بين هذه المجموعات وبينها وبين القاعدة غير واضحة.

تشير العمليات اللاحقة إلى أن المواجهات المسلّحة يكاد يختفي فيها عنصر المباغتة، وكأن الجماعات الجهادية كانت مطمئنة، إلى حد كبير، إلى أنها تقتحم ساحة مكشوفة، وتعرف سلفاً حدود قوة الخصم ونوعية الأسلحة التي يملكها. وتكشف التفاصيل الدقيقة التي حواها بيان القاعدة عن قدرة جماعاتها على اختراق وسائل الرقابة والحواجز الأمنية بسهولة، ولعلّ النتائج النهائية كشفت أيضاً عن هشاشة الجهاز الأمني والرقابي.

قلّصت حوادث العنف هامش المناورة لدى الأجهزة الأمنية، وأفقدتها عنصر التفوّق في المواجهة. وأدّت حالة الكرّ والفرّ التي سادت المواجهات المسلّحة بين جماعات القاعدة والحكومة إلى تصدّع هيبة الدولة، فخارج المشهد الإعلامي بكل إيحاءات التفوّق التي يعكسها ليس هناك ما يبدو كفاءات غير اعتيادية يتمتّع

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

بها الجهاز العسكري والأمني الرسمي، ما يجعل الأسلوب الساخر لبيان المجموعة من ادِّعاءات الحكومة بحسم المعركة أقرب إلى الاختراع الإعلامي الذي لجأت إليه الحكومة تعويضاً عن الإخفاق في إنهاء العملية بالانتصار الكاسح على المجموعة وإفناء أفرادها أو اعتقالهم جميعاً.

الدلالات الدينية للبيان

في ٣٠ أيار/مايو ٢٠٠٤، نشرت «صوت المجاهدين» الناطقة باسم «تنظيم القاعدة في جزيرة العرب» بياناً إلحاقياً بشأن تفاصيل عملية ما يسمّى «سرية القدس». وحوى البيان دلالات هامة تذكّر، ابتداءً، بالبيانات العسكرية التي تصدرها قيادات الجيوش التي تروي فيها الإنجازات العسكرية التي حقّقها الجنود في سوح القتال وما كابده الخصم من خسائر في الأرواح والمعدَّات، وكانت بمعنى آخر تشيع انطباعاً بأن ثمة حرباً حقيقية تدور رحاها على جبهات مختلفة من الجزيرة العربية، المنطقة المستهدفة بالتحرير من الكفّار والمشركين والصليبيين. . .!

كان إطلاق تسمية «غزوة» على عملية الخُبَر يهدف إلى تصعيد البعد الأيديولوجي للعملية، فهي تعكس غاية مقصودة، وجاءت مشفوعة بزخم ديني كثيف ممثلاً في الآية الكريمة، والألفاظ والأماكن ذات الأبعاد والمضامين الدينية المحددة الدلالة مثل المجاهدين، الشهادة، النصارى، الصليبيين، الكفّار، الحكومة المرتدّة، السلولية، القدس قِبلة المسلمين الأولى، كشمير.

لفتت عملية قتل الرهائن الأجانب واحتجاز آخرين إلى أن مخططات الجماعات القاعدية في المملكة ذات أغراض متعددة، فهي في الوقت الذي تلبّي هدف تطهير الجزيرة العربية من النصارى والصليبيين، فإنها تحقق أيضاً أغراضاً ذات أهداف أممية إسلامية، والالتحام في مشروع التحرير والإنقاذ الديني العام على مستوى العالم الاسلامي، ولذلك فإن إقحام كشمير وفلسطين بات جزءاً من الرهان على المشاعر الدينية التي يراد إشباعها بقضايا مندغمة في الوعي الديني والسياسي العام لدى الشعوب العربية والإسلامية.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

من اللافت أيضاً أن البيان وصم النظام السعودي بالردّة، وأطلق عليه وصف النظام السلولي نسبة إلى عبد الله بن أبي سلول «رأس المنافقين» في عصر الرسالة الأول، بما ينزع عن الحكومة السعودية صفة الحكم الديني والشرعي، كما استبدل بلقب «آل سعود» لقب «آل سلول» وفي ذلك تهكّم واضح على الادّعاء الديني لدى العائلة المالكة في السعودية.

وأخيراً، يكشف البيان للمرة الأولى تقريباً عن هدف الجماعات المتشددة، وهذا الهدف ينشعب إلى ثلاثة محاور أساسية أوّلاً: تطهير الجزيرة العربية من الأجانب (الصليبيين والكفار والمشركين)، ثانياً: إسقاط الحكم السعودي باعتباره حكماً طاغوتياً، ثالثاً: إقامة دولة تطبيق الشريعة.

القاعدة والحكومة... امتحان المشروعية

نُقل عن عبد العزيز المقرن، الذي لقي حتفه في الرياض في شهر حزيران/ يونيو ٢٠٠٤، أنه كان وراء وقف قرار البدء بحملة اغتيالات ضد أفراد العائلة المالكة، بعكس خلفه صالح العوفي (قتل في ١٨ آب/ أغسطس ٢٠٠٥) الذي وضع على كاهله مهمة تصفية أعضاء العائلة المالكة، ورفض تشتيت الجهد في عمليات متنوعة، فضلاً عن نقل جزء من العمليات خارج الحدود وخصوصاً إلى العراق، بالرغم من الدعوات المتكررة العلنية والسرّية التي وجهت إلى التنظيم، من قِبل جهات دينية وسياسية في البلاد.

كان الهدف النهائي للقاعدة في جزيرة العرب معروفاً، ويتمثل ببساطة في السيطرة الكاملة على المملكة، حيث تأمل هذه الشبكة في بناء دولة فوق قومية، أي دولة الأمّة الإسلامية، التي تكون السعودية مركزها والقلب النابض فيها، باعتبارها الحاضنة للمدينتين المقدَّستين، إضافة إلى كونها أكبر مصدّر للنفط في العالم.

إن إنجاز هذا الهدف يتطلّب من القاعدة إضعاف خصومها في الحكومة، وهناك أهداف أخرى متوسطة المدى من أجل تحجيم أو تشديد الخناق على العائلة المالكة منها أولاً: توتير العلاقة بين الولايات المتحدة والعائلة المالكة،

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

وثانياً: تقويض السلطة السياسية لآل سعود، وثالثاً: تدمير المصداقية الدينية للعائلة المالكة.

من وجهة نظر القاعدة، فإن توتير العلاقة مع واشنطن سيقلّص خيارات الحكومة السعودية في السياسة الخارجية، ويخفّض قدرتها على مقاومة التدخل الخارجي. وحين تفقد واشنطن ثقتها بالحكومة السعودية فمن الطبيعي أن تقوم بفرض ضغوط كثيفة على الرياض من أجل زيادة درجة التعاون في «الحرب على الإرهاب»، ولا ننسَ الامتيازات الخاصة التي يتمتع بها أفراد العائلة المالكة في الولايات المتحدة والتي يمكن أن تتوقف بصورة فجائية ومضرّة بفعل اختلال العلاقة حال وقوع ما يعكّر صفو هذه العلاقة.

ثم إن تقويض الامتيازات السياسية السعودية سواء في الداخل أو الخارج سيكون أشبه بخسارة مهينة، وسيترك أصداء سلبية في طول البلاد وعرضها في الداخل، كما سيؤدي إلى ارتكاس ثقة المواطن بالحكومة التي دعمها، ومن الطبيعي أن يؤدّي ذلك إلى تحدٍ مباشر لمشروعيتها. ويُلحظ تزايد القلق بشأن جدارة العائلة المالكة في الحكم، فالمأزق السياسي الذي غذّته الهجمات المتواصلة ضد الغربيين وتفجير المجمعات السكنية أثار مخاوف من حدوث فوضى سياسية. وهذا ما يلفت إلى أن الفكر السياسي الإسلامي يشدد تقليدياً على «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم» بحسب الحديث النبوي. ولربما تضع السلفية الجهادية في قائمة أهدافها خلق فوضى سياسية عارمة من أجل إثبات معادلة أخرى تسمح بتجاوز التقليد الديني، أي إثبات أن السلطان الغشوم غير قادر على درء الفتنة.

وتركّز الهجوم الثاني على مصداقية النظام من حيث المشروعية الدينية. ولعلّ من المفاجآت المثيرة للدهشة ما كشف عنه استطلاع الرأي الذي أجرته في حزيران/ يونيو ٢٠٠٤ شبكة «الإسلام اليوم ـ Islamtoday.net» التي يشرف عليها الشيخ سلمان العودة، حيث أظهر الاستطلاع تراجع مصداقية العلماء التقليديين المرتبطين بالحكومة وشعبيتهم لمصلحة الجماعات المسلّحة.

ففي سؤال وجهه الموقع عن الإشارات المنبعثة من قرار «تنظيم القاعدة في

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

جزيرة العرب» بقتل الرهينة بول جونسون نحراً في ١٨ حزيران/ يونيو ٢٠٠٤، وعدم اكتراث أفراد الجماعة لنداءات العلماء وطلاب العلم بوقف قرار القتل، جاءت النتيجة على النحو التالي: ٤ بالمئة من المشاركين في التصويت يعتقدون بأن منطلقات المختطفين ليست شرعية، فيما صوّت ٩١ بالمئة على أن منطلقات العلماء ليست شرعية. ومن أهمّ الدلالات التي تحملها هذه النتيجة أن التحصينات الدينية التي ظلّت توفّر للنظام السياسي غطاء شرعياً باتت غير قابلة للصمود، بل هي عُرضة للزعزعة العنيفة، فالجماعات المسلّحة مزّقت ستار المشروعية المضفى على العائلة المالكة وسلبت من العلماء قدراً كبيراً من النفوذ الديني. والحقيقة أن هذه الجماعات نجحت في تهديد القلعة الحصينة التي تحمي المؤسسة السياسية عبر اللجوء إلى المدّعيات الدينية التقليدية ذاتها التي تتحدث عن وجود المشركين في جزيرة العرب، وتمكين النصارى من خيرات المسلمين وغيرها، وهي تمثل أحد الشعارات المحرّضة على محاربة الدولة والأجانب معاً.

إن ما حظي به أُسامة بن لادن من دعم واسع داخل المملكة وخصوصاً داخل المجتمع الديني السلفي يكمن في تبنّيه الخطاب الديني التقليدي الذي تربّت عليه الأجيال السلفية المتعاقبة، فكثير من أتباعه قد جاءوا من القصيم، وهي قاعدة ومركز كثير من العلماء الوهابيين البارزين، وهو بهذا يخوض معركة المشروعية داخل المركز الذي تستمد منه العائلة المالكة مشروعيتها الدينية.

دافع المفتي العام الشيخ عبد العزيز آل الشيخ عن مشروعية المؤسسة الدينية في منبر عام، في سياق الرد على الانتقادات المتصاعدة ضد خضوع العلماء للأمراء. ويشير الانتقاد إلى أن ثمة زيادة ملحوظة في الاهتمام العام بشأن مشروعية القيادة الدينية والسياسية في البلاد. وفي لقاء عام في أحد مساجد الرياض استنكر آل الشيخ، خلال فقرة الأسئلة التي وجّهها رجال إعلام، ما تردد من أنّ للحكومة تأثيراً في صدور الفتاوى، وقال إن هذه الاتهامات ـ بخلاف ما ينشر في الإعلام ـ هي غير صحيحة(٨).

(٨) صحيفة الرياض، ١٥ حزيران/ يونيو ٢٠٠٤.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

والواضح أن السؤال والجواب عنه تمّا بصورة علنية، ثم نُشرا في الصحف المحلية، بما في ذلك الصحف الصادرة باللغة الانجليزية، في ظل تصاعد الانتقادات حول هيمنة السياسي على الديني. إن إجابة آل الشيخ عن سؤال حول تأثير الحكومة في الفتاوى الدينية بصورة مكشوفة كان مؤشراً واضحاً إلى أن ثمة اهتماماً عاماً لدى الشارع بجدلية العلاقة بين العلماء والأمراء. وتشير التصريحات التي أعيد تعميمها ونشرها في الصحافة إلى أن الحكومة السعودية التي تفرض سيطرة شبه كاملة على الصحافة المحلية تسعى إلى إعادة الاعتبار إلى الطبقة الدينية التقليدية.

ومن المعروف أن المؤسسة الدينية في السعودية، التي تحظى بنفوذ في الحياة الاجتماعية، تعتبر ضالعة بصورة عميقة مع السياسة، ولكنها انقسمت منذ بداية التسعينيات إلى خطين متمايزين، فبينما ربط كبار العلماء أنفسهم بالتوجّهات السياسية للعائلة المالكة، فإن الجيل الشاب من العلماء، الذي لم يشكّل نفسه في هيئة مؤسسة ويُعتبر راديكالياً في خطابه، انتقد بصورة علنية كبار العلماء، ووصمهم بـ«علماء البلاط»، وهو الوصف الذي كان يستعمله جهَيْمان العتيبي، قائد انتفاضة الحرم عام ١٩٧٩، ثم أصبح شائعاً في أدبيات القاعدة.

هدم البنية البطريركية

أنتجت المصاهرة بين العقيدة السلفية التقليدية والفكر الحركي الإسلامي سلطة دينية فرعية، ورموزاً شعبية قادرة على تعبئة الشارع عبر توظيف الموروث الديني المسكوب في قالب أيديولوجي. وانعقدت هذه المصاهرة ضمن شروط تاريخية مؤاتية وتبدّلات داخلية وخارجية سياسية وفكرية ساهمت في إنضاج ظروف المصاهرة.

أثار تصدّع النظام المراتبي السلفي الرسمي في بداية التسعينيات من القرن الماضي قضية مستقبل النظام الديني القديم مع بروز طبقة جديدة ناشطة ناضلت ببسالة شديدة لتأسيس نظام مراتبي فرعي داخل المجتمع االسلفي، في مسعى لصنع سلطة دينية موازية تضطلع بدور قيادي وتوجيهي في مقابل طبقة

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

العلماء التقليديين الذين تآكلت مصادر مشروعيتهم ونفوذهم.

إن عملية الانفصال التي قادها عدد من أفراد الطبقة الثانية في النظام المراتبي الديني فرضت أسئلة جوهرية حول أسباب الخلخلة الخطيرة التي أصابت التحالف الاستراتيجي بين العائلة المالكة والمؤسسة الدينية، وخصوصاً أن هذا التحالف استطاع لعقود طويلة أن يحافظ على تماسكه في ظروف بالغة الحرج، ونجح الطرفان في تجاوزها عبر التوافق الضمني على توفير آليات المساندة المتبادلة. ولكن ثمّة تطوّرات حصلت منذ بداية الثمانينيّات ساهمت في تنشئة اتجاه جديد داخل المؤسسة الدينية الرسمية أعلن عن نفسه خلال أزمة احتلال العراق للكويت في آب/ أغسطس ١٩٩٠.

ولم يكن الانشقاق الحاصل في المؤسسة الدينية في تلك الفترة وليد متغيّر سياسي آنيّ أو ردّ فعل عليه، بل هو تعبير عن إشكالية عميقة ترتد إلى التعارض بين مشروعي الدولة والدين. فما أفصح عنه الاتجاه السلفي الصحوي في خطابه الاحتجاجي كان بالغ الوضوح في تعبيره عن رؤية شاملة حول مشروع الدولة الدينية، وإن جاءت رؤيته سلبية، في هيئة فاتورة حساب طويلة حول المخالفات الشرعية في أنظمة الدولة السعودية وسياساتها.

لقد ضبط التيار السلفي الصحوي، من وجهة نظره، الدولة متلبّسة بجرمها العلماني، وتمسّك بخيار العودة بها إلى المجال الديني، واستبدال ردائها ومكوّناتها. ولم يكن هذا التيار معنياً البتّة بأصل نشأة الدولة وتكوينها وهويّتها، بما هي دولة تميل، في نهاية المطاف ومهما جرت محاولات كبح مسارها التاريخي والموضوعي، إلى استعادة هويّتها الأصلية العلمانية، ومن الطبيعي أن يُحدِث هذا التجاذب بداية افتراق بين الدين والدولة.

كان الاعتقاد بأن وجود مؤسّسة دينية داخل الجهاز الإداري للدولة سيحقنها بمصل وقائيّ يحصّنها من عدوى العلمنة، إلا أن هذا الإجراء لم يوفّر نظام حماية شاملاً للدولة، التي تظل مشدودة نحو وظائفها الأصلية. وكان لظروف التحوّل الداخلي الاقتصادي والفكري والاجتماعي، وكذلك الأوضاع الخارجية، دورها النافذ لجهة تحرير الدولة من القوى الضاغطة عليها والمعيقة لسيرورتها.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

في تجربة الدولة السعودية، كان نجاح التوفيق والتكييف الذي حققته المؤسستان السياسية والدينية متوقفاً على وجود علماء نافذين يضطلعون بمهمة تبرير سياسات الدولة بما فيها المتعارضة مع النص السلفي. وقد برعت طبقة العلماء التقليديين في توفير الغطاء الشرعي للسياسات غير الشرعية للدولة على مدى عقود طويلة، وكانت هذه الطبقة قادرة على تأجيل الخروج على الدولة.

وبحسب الرؤية الشرعية لدى العلماء التقليديين، فإن دورهم يظل مقتصراً على شرعنة الدولة دون أن يهبها ذلك شيكاً مفتوحاً، وبإمكان المرء العثور على أمثلة حول مجاهرة العلماء بالاعتراض على الأخطاء الشرعية الجليّة التي غالباً ما ترتبط بقضايا ذات طابع معاملاتي (التشريعات التجارية والاجتماعية). وهذه المجاهرة لا تصل إلى حد تفتيت المعادلة الدقيقة الناظمة لعلاقة السلطتين السياسية والدينية. فقد أصرّ العلماء على موقف سلبي ثابت حيال خيار الخروج على الدولة، واعتبروا أخطاءها مغفورة، مهما بلغ مستوى فداحتها، ما يجعلها محصّنة أمام أي محاولة لإطاحتها، واختاروا تصحيح مسار الدولة وإبقاءها ضمن خط سير الدين بالقدر الممكن والمتاح، ورأوا أن التوسّل بمبدأ المناصحة هو الخيار النهائي المعتمد مع الدولة، تأسيساً على أن الفتنة المحتملة والناشئة عن الخروج على الدولة أفدح في الأثر وحتى لا يصدق المثل القائل «يبني قصراً ويهدم مصراً».

إنّ مشكلة الطبقة الدينية التقليدية العليا تكمن في موقعها من نصوص أخرى معارضة لم يجر تحضيرها في الرؤية الشرعية إلى مخالفات الدولة، فثمة كتلة من النصوص السلفية الملتهبة الداعية لمجاهدة المستحلّ لحرام الله والمخالف جهاراً لأحكام الشريعة، والمحرّضة على نزع يد الطاعة من الظالم والخروج عليه، ولا سيّما مع مرور فترة طويلة من المناصحة التي لم تؤدّ إلى تصحيح مسار الدولة وإعادتها إلى خط الشريعة، بل عظم انحرافها وتفاقم فسادها، بحسب رؤية الشيخ سفر الحوالي، أحد رموز التيار الصحوي. وهنا تبدو نقطة الانشعاب في الموقف من الدولة، والتي أفضت إلى انشقاق المجتمع السلفي على خلفية التمايز بين الإمام أحمد بن حنبل الذي أقفل الباب بإحكام أمام خيار الخروج على السلطة،

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

والشيخ ابن تيمية الذي فتح كوّة في الجدار بربطه الولاء للسلطة بتطبيق الشريعة والالتزام بها، رغم التزامه الموقف التقليدي من موضوعة الخروج على الحاكم[٩].

أفضت النزعة التسويغية لدى العلماء التقليديين الكبار إلى استنزاف رأسمالهم الشعبي والروحي، وفتح الطريق أمام شخصيات دينية من الطبقات الدنيا للصعود واعتلاء منابر التوجيه الديني التي حشدت وحصدت قطاعاً كبيراً من المجتمع السلفي. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ ميل العلماء الكبار إلى المحافظة والمهادنة لم يكن أصيلاً بالضرورة، فقد تمرّد بعضهم في مراحل مبكرة من أعمارهم ولكن ضمن دوائر محدودة وإزاء قضايا مختلفة (قد تكون اليوم مرفوضة من المؤسسة الدينية نفسها)، وأن نزوعهم نحو الدّعة والمسالمة مع السلطة السياسية جاء متأخراً مع تقدّمهم في العمر أو لخضوعهم لعملية ترويض مكثّفة من قِبل أهل الحكم أفضت إلى تبنّيهم مواقف محافظة، مثل معارضتهم سنة ١٩٥٠ الاحتفال بذكرى دخول الملك عبد العزيز إلى الرياض سنة ١٩٠٢، وقالوا إن ذلك ليس من سُنن المسلمين ولا يجوز أن يتخذ المسلمون عيداً إلا عيدي الفطر والأضحى، وقرّر الملك عبد العزيز إلغاء الاحتفال[١٠].

على أية حال، يدرك مشايخ الصحوة الدور المرسوم للعلماء التقليديين في تعضيد الدولة وسياساتها. وقد سبق لجهَيْمان العتيبي أن كتب ما نصّه: «وتجد حكمهم وسلطانهم ـ أي آل سعود ـ قائماً على ثلاث قواعد من معاملة أهل العلم والدين: إنْ وافقتهم وسكتّ عن باطلهم، قرّبوك واتخذوك حجّة على من خالفهم، وإنْ سكتّ عنهم سكتوا عنك، وربما زادوك وأرسلوا لك الهدايا، وذكروا في حقك هذا الحديث «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده» رواه البخاري، وهي كلمة حق أريد بها سكوت عن باطل، وإن خالفتهم، قتلوك

---

(٩) الشيخ ابن تيمية، **منهاج السنّة**، ج٢، ص ٧٨.

(١٠) فوزي القاوقجي، **مذكرات فوزي القاوقجي**، بيروت، ١٩٧٥، ص ١٢٨. وخير الدين الزركلي، **شبه الجزيرة العربية في عهد الملك عبد العزيز**، بيروت، ١٩٧٠، الجزء الثاني، ص ٧٤٤.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

بشبهة يسكتون بها الأرنب فيقولون هو خارجي..»[11].

إن التيار السلفي الصحوي، الذي تدور حوله تهمة التواطؤ مع السلطة ضد جماعات السلفية الجهادية، بات في نظر كثيرين وسيطاً كيميائياً لتفاعلات أيديولوجية وسياسية واجتماعية أفضت في ما بعد إلى ترويج ثقافة العنف، واستطاع بنشاطه اللافت الحلول في جوف الطبقة العليا للمؤسسة الدينية، حتى بات رموز التيار الصحوي، بعد الإنهاك الشديد الذي أصاب أفراد الطبقة القديمة، الذين يصفهم الشيخ محسن العواجي بـ«الديناصورات»، هم الأمناء الحقيقيين على العقيدة السلفية، لكونهم متحررين جزئياً من ضغط معادلة المصالح المُملية لالتزامات متبادلة بينهم وبين الحكومة، وكانوا أقدر على إعلان حالة التمرّد على الدولة والمؤسسة الدينية معاً، وشكّلوا، لاحقاً، سلطة دينية بديلة.

في واقع الأمر، حطّم التيار السلفي الصحوي هيبة الطبقة التقليدية لتحصّنه داخل النص السلفيّ النقيّ، ولقدرته على الحشد والتعبئة وسهولة كشف عيوب الدولة وأخطائها، ولا ننس عجز الطبقة القديمة عن تجديد ذاتها، وإخفاقها في إزالة التناقض بين النص الديني الذي تعتنقه والطريق البراغماتي الذي تسلكه، ما جرّدها من جزء جوهري من مصداقيتها.

ويمكن القول إجمالاً إن التيار السلفي الصحوي استطاع تشييد عالم جديد، مستثمراً الظروف المحيطة والمنجزات القائمة بما فيها المعارضة له. ومن ذلك أن خلافه المبدئي مع الثورة الإيرانية لم يمنعه من أن يستلهم منها الرؤية الأيديولوجية المركزية حول دور العلماء السياسي وقيادة الدولة، وهو ما نبّه إليه الدكتور غازي القصيبي في كتابه «حتى لا تكون فتنة»، ولحظنا أيضاً استمرارية

---

(١١) جهَيْمان بن سيف، **رسالة الإمارة والبيعة والطاعة، وكشف تلبيس الحكام على طلبة العلم والعوام. أنظر موقع: منبر التوحيد والجهاد على شبكة الإنترنت على الرابط:**
http://www.tawhed.ws/r?i=4243&a=p&c=6516&PHPSESSID=6e7cd3991ebce2b89175bbbacb81ca16

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

هذا التأثير في كتابات رموز الصحوية مثل الشيخ ناصر العمر والشيخ البراك وغيرهما حول علوّ كعب العلماء في الدولة كما سيأتي(١٢).

يتمثّل مصدر قوة التيار السلفي الصحوي بانفتاحه على أدبيات الإسلام السياسي، ما منحه فرصة العثور على إجابات عن أسئلة مرتبطة بالمشروع السلفي وبالعلاقة مع الدولة، فبدأت مصطلحات جديدة مستعارة من أدبيات حركية خارجية تروج في الكتابات السلفية الجديدة، بل إن قائمة الموضوعات المتداولة تبدّلت فبعد أن كانت مرتبطة بقضايا تاريخية أو فقهية موغلة في القدم بات المجتمع السلفي يستقبل كتابات حول ما اصطلح عليه بـ«فقه الواقع».

على أنّ التيار الصحوي لم يحتفظ ببنية صلبة، وظل مرشَّحاً لتشقّقات فرعية، فقد سنّ هو مبدأ الانشقاق ثم لحقته تَبِعاته، فصار الزمن بتحوّلاته كفيلاً بتوليد خطوط أخرى، بما فيها خط العنف المنشقّ من باطنه.

من هنا يمكن الزعم بأن تعدّد مصادر الفتوى في المجتمع السلفي يعكس تعدّد الانشقاقات، مع الإشارة إلى أن النص السلفي لا يساعد على بناء سلطة إفتائية موحّدة، كونه يمنع حصر الاجتهاد في جهة واحدة، بل يفتح الباب واسعاً(١٣). ويعود تأخُّر بروز الظواهر الانشقاقية في النظام الديني السلفي إلى أسباب معروفة منها: قلّة عدد طلبة العلم في العقود الماضية (وبصورة محددة ما قبل الثمانينيّات من القرن الماضي)، وانغلاق المجتمع على ذاته وعلى العالم الخارجي، وبساطة الموضوعات الإشكالية، وغياب الحِراك الثقافي.

ولكنّ زوال تلك الأسباب أدّى إلى إحداث تبدّلات عميقة في البناء الديني السلفي، فقد مدّ الانفتاح على العالم الخارجي أُفق عالم الدين السلفي وسلطته، حتى بات يفتي في شؤون الكون. وتضاعفت أعداد طلبة العلم والمشايخ بوتيرة سريعة، فوفقاً لبعض التقديرات فإن ٤ من كل ٦ شهادات دكتوراه في السعودية

---

(١٢) غازي القصيبي، **حتى لا تكون فتنة**، لندن ١٩٩١، ص ص ١٣١ ـ ١٤٥، ١٦٣ ـ ١٦٤.

(١٣) عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، **فتح المجيد شرح كتاب التوحيد**، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الرياض، ١٤٢١هـ، ص .٢٠٦

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

هي في قسم الدراسات الإسلامية، إلى جانب زيادة الحصة الدينية في التعليم الرسمي[١٤].

ويمكن تلخيص أسباب نشأة سلطات دينية فرعية أو بديلة على النحو الآتي:

أوّلاً: عدم مواكبة السلطة الدينية التقليدية للزمن وحاجاته وانشغالها شبه التام بموضوعات قديمة غير صالحة لزماننا. وقد تحدّث الرمز الصحوي محسن العواجي عن هذه المشكلة في سياق نقده للمؤسسة الدينية الوهابية، حيث وصف في مقابلة مع «إيلاف» في الحادي عشر من تموز/يوليو ٢٠٠٦ علماء المؤسسة الدينية بأنهم «مجموعة من كبار السنّ الذين أخفقوا كثيراً في تشخيص القضايا ذات الطابع العولمي، مما تسبب بالكثير من الحرج للمثقفين الإسلاميين»[١٥].

ثانياً: التصاق الطبقة التقليدية التصاقاً شديداً بالدولة وتحوّلها إلى جهة تبرير ومصدر مشروعية للدولة بكل أخطائها، إلى مستوى غير محتمل مع انكشاف الواقع الفعلي لعيوب الدولة ونقاط ضعفها وإخفاقاتها، بما لا يمكن تبريره شرعياً.

ثالثاً: قلّة أو ضعف تأثير أدوات تواصل الطبقة القديمة مع الجمهور في مقابل منظومة فاعلة من الأدوات التي يديرها التيار الصحوي الذي كان له حضور كثيف وطاغٍ بين الجمهور.

رابعاً: فقدان الكاريزما، خصوصاً بعد موت العلماء الكبار، الذين كانت لديهم سلطة روحية ونفوذ على الشارع السلفي. ولذلك نشأت كاريزمات دينية تتناسب ومنسوب الوعي الحركي الإسلامي العام، وهنا بدأت عملية إعادة بطركة المجتمع الديني السلفي.

وتدرك الدولة حجم التيار الصحوي وقوّته ونفوذه في الشارع، وإليه تلجأ في

---

(١٤) في الندوة السنوية لمركز الدراسات العربية المعاصرة في جامعة جورجتاون Georgetown University الذي عقد من ٢٣ إلى ٢٤ من آذار/مارس ٢٠٠٦ في واشنطن، ذكرت سيرا كيردار Serra Kirdar في ورقتها أن الحصة المخصصة للمواد الدينية في السعودية تستغرق ٣٣ بالمئة.

(١٥) http://www.elaph.com/ElaphWeb/Politics/2006/7/161917.htm

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

لجم العنف، ومنه اختارت أعضاء «لجنة المناصحة» لإقناع أفراد الجماعات المسلّحة بالتخلي عن السلاح، ويبقى السؤال كيف ستكون علاقتها معه في المرحلة القادمة، خصوصاً بعد أن أصبح جزءاً من معادلة الصراع على السلطة، وهل يُمهَّد السبيل أمامه لوراثة الطبقة القديمة؟

القراءة الباطنية للعقل الجهادي

من الصعوبة بمكان العثور على قراءة نقدية لدى السلفيّ الجهاديّ، فقد سبق أن أعلن بعض المتورّطين في عمليات العنف من عناصر السلفية الجهادية، أو حتى مشايخ يضطلعون بمهمة إصدار الفتاوى الجهادية انسحابهم من المشروع الجهادي. ولكن هذه الانسحابات راوحت بين الانسحاب التكتيكي غير المصحوب بتراجع فكري، أو الانسحاب في سياق مطلب رسمي وبيانات توبة معدّة سلفاً، ولذلك كان تبريرها من قِبل العناصر الجهادية سهلاً يسيراً، فكان ردّ الفعل التقليدي يحكي أن هؤلاء لم يتخلّوا عن مواقفهم الثابتة أو غُلبوا على أمرهم وهم يدلون بتوبة قسرية. ورغم أن وزارة الداخلية راهنت كثيراً على التوبة العلنية لمشايخ السلفية الجهادية بُغية كسر إرادة الجماعات المسلّحة فقدجاءت النتيجة مخيّبة للآمال.

يستوقفنا في هذا السياق التقرير التلفزيوني المعنون «تجارب باسم الجهاد.. التضليل والخفايا داخل المعسكرات ومناطق الصراع.. وعلماء شباب» الذي أنتجته وزارة الداخلية وبثّته القناة الأولى في التلفزيون السعودي على خمس حلقات، بدأت أولاها في الثامن عشر من تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٤ بسرد مصوّر لتجارب ثلاثة عناصر من شبكة تنظيم القاعدة انخرطوا في تجارب قتالية في مناطق الصراع في العالم والأساليب المتّبعة في تجنيد الشباب. وجاء البرنامج في إطار حملة إعلامية مضادة للفكر الجهادي ووقف عمليات الاستدراج التي يتعرّض لها الشباب السلفي في الداخل.

أُعدّت حلقات البرنامج بتقنية عالية إلى حدّ ما وأُجريت عليها معالجات فنية وتمّت مراجعة نصوص الاعترافات ومراقبتها مع مراعاة الجانب الأمني، وكذلك

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الأثر النفسي الذي تتركه الصور والكلمات الواردة في كل حلقة، استناداً إلى مقترحات مجموعة من الخبراء والمختصين في الشريعة، وعلم النفس، والاجتماع، والعلوم السياسية.

ما يميّز رواية العائدين الثلاثة من المنتمين السابقين إلى تنظيم القاعدة في أفغانستان هو أنها تحمل رسالة مزدوجة: فهي من جهة تشكّل إحدى أدوات وزارة الداخلية في معركتها لاستمالة العناصر المسلحة في الخارج والداخل، وكبح جماح العناصر المصمّمة على التورّط في مشروع جهادي وهميّ. ومن جهة أخرى، تعكس شهادات هؤلاء العقلية الجهادية والمحرّض الأيديولوجي الذي يصنع عناصر من هذا النوع للدخول في متاهة مشاريع سياسية مجهولة النهايات.

اشتملت الحلقة الأولى، إلى الجرعة الدعائية المكثّفة المصاحبة لها، على رواية مثيرة قدّمها العائدون الثلاثة من أفغانستان والعراق، وهم وليد خان وزياد إبراهيم وعبدالله خوجة وفي روايتهم ما يؤسّس لحقيقة ثابتة مُفادها أن الأفكار التكفيرية التي تلقوها مصدرها الداخل حيث تأهّلوا أيديولوجياً على يد رجال دين محلّيين، وأن النواة الفكرية المحلية كانت شديدة التأثير في تنشئة جيل من الانتحاريين المدجّجين بأفكار دينية متطرّفة.

وفي الرواية ما يستحق الانتباه حقاً، خصوصاً بالنسبة إلى عناصر تنتمي تقليدياً إلى مجتمع ديني بطركي يقوم على تقديس الرمز، ويعقد صلات وثيقة روحية واجتماعية وفكرية مع عالم الدين. فقد أدركت القيادات الجهادية المنشقّة عن المجتمع الديني التقليدي سطوة المقدّس في حياة الفرد والجماعة، الأمر الذي يجعل بناء جماعات مضادّة منفصلة عن المجتمع الديني التقليدي عسيراً، ما لم يتم تحطيم المقدّس أو تكسير الرابطة الروحية المعقودة مع الرموز الدينية الكبرى.

وبقدر ما تنطوي اعترافات العناصر الثلاثة على توجيهات أيديولوجية ضمنية مشفوعة بلغة تحذيرية من الخروج على الجماعة التقليدية، فإنها تنبئ في الوقت نفسه بالمعادلة الجديدة التي صنعها التنظيم الجهادي الممثل بالقاعدة وفروعها.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

فقد اتفق الثلاثة على أن ٩٠ بالمئة من الشباب الذين ذهبوا إلى أفغانستان يرفضون مرجعية كبار العلماء مثل الشيخ ابن باز والشيخ ابن عثيمين والشيخ أبو بكر الجزائري، ما يلمّح إلى طبيعة التشقّقات الخطيرة الحاصلة في بنية المجتمع الديني السلفي. ولا بدّ أنّ مراجعة داخلية جرت قبل ذلك، تسوّغ لهذه العناصر صنع مرجعية بديلة، ما يعني ضمناً ابتكار وعي جديد للنصّ السلفي، أي ثقافة دينية ذات طابع مختلف قد تشترك مع المرجعية الدينية التقليدية في النص، ولكنها تختلف في وعيه وكيفية تطبيقه على الواقع. وكما تكشف عنه كلمات العناصر الثلاثة حول موقف الجماعات الجهادية من كبار العلماء السلفيين وما تحمله من دلالات، فإن ثمة تركيزاً على ضرب مصدر قوة العلماء، أي العلم الديني الذي يمثّل جوهر رمزيتهم الروحية ومكانتهم الاجتماعية. ولما كان التجاذب الحاصل بين القيادات التقليدية والقيادات الجهادية يدور في حلبة التنافس على تفسير النص، أي على نزع احتكارية تفسير النص الديني من العلماء، كان موضوع الجهاد يمثّل قضية جوهرية، ونقطة الانشقاق المركزية، ولذلك تنكر القيادات الجهادية على كبار العلماء تعطيلهم فريضة الجهاد، ما يشي بوهن أصاب العلماء بفعل خضوعهم لسلطة الحاكم، وأنهم مغلوبون على أمرهم، لافتقادهم الاستقلالية في ما يحكمون فيه. وهنا تصبح القضية أكبر من كونها مجرّد اختلاف في إدراك الأبعاد الخفيّة للنص، ويصل الأمر إلى التشكيك في نزاهة العلماء، وهي واحدة من مصادر القوة الأساسية التي يتمتع بها العلماء إلى جانب صفة الزهد والورع.

تلفت أقوال العناصر الثلاثة أيضاً إلى الطموح الكوني لدى التنظيمات الجهادية التي احتشد عناصرها في أفغانستان. هذا الطموح، في بُعده الكوني، له ما يفسّره في الأدبيات السلفية التقليدية التي تسم أغلبية شعوب العالم بالكفر والضلال. فالتنظيمات الجهادية ترى أنها التجسيد العملي لفكرة كونية الدعوة، وبالتالي كونية الفتوحات الإسلامية المرجوّ تتويجها بإقامة دولة الخلافة. قالوا: «إن قادة المعسكرات في أفغانستان كانوا يوهمونهم بأنهم سيخرجون من كابل في جيوش لفتح الرياض وفلسطين والدول الإسلامية وتحرير المسجد الأقصى».

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

في كلام العناصر الثلاثة ما يفصح عن المحرّضات العقدية التي حملوها معهم إلى دار الهجرة. وبحسب فحوى شهاداتهم فإن الذين خرجوا من ديارهم طلباً للجهاد كانوا يحملون معهم أسئلة مكبوتة حول أوضاعهم الداخلية وحول ما تلقّنوه في الداخل بشأن عالمية الإسلام وتكفير المجتمعات وسُبل نشر الدعوة. فالخطاب الديني الصحوي ذو طبيعة جدلية وتحريضية في آن، ومن شأنه أنَ ينتج أسئلة متّصلة بالواقع القائم المتناقض مع الصورة المتخيّلة في بنية الخطاب الصحوي، وهو ما يولّد التناقض، أو بحسب تعبير أحد العناصر الثلاثة المدعو وليد خان، الأسئلةَ الحائرة، التي لن تجد إجاباتها الشافية إلا في ساحة أفغانستان، حيث التحرر من القيود والأغلال كافّة. فالتكفير، كما تخبر به كلمات الثلاثة هي سِمة المجاهدين في أفغانستان. وقد يُراد من ذلك خلط الأوراق، وكأن التكفير نبتة خارجية وليس لها جذورها في الثقافة الدينية المحلية وخصوصاً السلفية، فيما تلمّح تصريحات الثلاثة إلى أن مصدر تكوينهم الأيديولوجي كان محلياً بامتياز، وأن حالة التناقض والحيرة التي عاشها هؤلاء هي نتيجة تشبّعهم بالفكر التكفيري الذي كان بحاجة إلى تجسيد عملي وأرض تقام فيها فريضة الجهاد ضد الكفر وأهل الضلال! يحكي أحدهم بدايات تنشئته الجهادية داخل المملكة قائلاً: «ومع قراءة بعض الفتاوى، أمور شرعية، أدبيات معيّنة، أناشيد، قصائد، يكوّن الواحد منا خلفية أو يبدأ يتكوّن لديه الدافع إلى الذهاب إلى الجهاد..». فهؤلاء عاشوا بيئة اجتماعية وثقافية خصبة في الداخل تؤهّلهم نفسياً وذهنياً قبل الهجرة طلباً للجهاد في الخارج، وبالتالي فإن ثمة لفتة غير مقصودة في أقوال هؤلاء العناصر تلمّح إلى نوع الثقافة الدينية المشاعة في الداخل والتي تتيح لعناصر عاديّين الحصول عليها بوسائل سهلة والتربّي عليها لخوض أشرس المعارك في الداخل والخارج.

ولا يخلو البرنامج من إقحامات متعمّدة يقصد منها تخويف العناصر التي لم تلتحق بركب الجهاديين، حيث يصوّر الفيلم الشعب الأفغاني وكأنه مناوئ للعرب، وخصوصاً القادمين من بلدان غنية، بخلاف تصويرات الأفغان العرب الذين تحدّثوا عن طيبة الشعب الأفغاني وبساطته واحترامه وكرمه. ويخلط الفيلم

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

بين الرسالة الأمنية التي أراد توجيهها إلى الداخل والحقائق المتداولة والمعروفة، ما يهزّ مصداقية البرنامج ويجعله دعائياً تقلّ فيه الحقيقة ويغلب عليه الطابع التوجيهي المفتعل.

تحدّث هؤلاء العائدون عن معاناة التجربة من حيث قسوة الظروف المعيشية والمخاطر المحدقة بهم أثناء التنقل من منطقة إلى أخرى وخطورة الوقوع في أيدي بعض الجماعات المجهولة وسائلها وأهدافها. كل ذلك يتم سرده لعقد مقارنة بين ما لقيه هؤلاء ورغد العيش ووسائل النقل الفارهة والمريحة في بلدانهم الأصلية.

ويخفّض الفيلم من شأن ابن لادن بعد بروز الزرقاوي، كرمز جهادي في العراق، كما لو أن الفيلم يروي تجربة حاضر مسقطٍ على ماضٍ لم يسقط من الذاكرة العامة، وكأن الزرقاوي الذي لم يكن عنصراً يلتفت إليه في تجربة الجهاد الأفغاني بات قادراً على تقرير مصير الجهاديين العرب في أفغانستان مع وجود قيادات القاعدة، بل صار الزرقاوي مموّلاً أساسياً يكاد يفوق في قدرته التمويلية بن لادن نفسه.

ندرك من محتويات الفيلم أن الكلمات التي جرت على ألسنة هؤلاء الثلاثة كانت منتقاة بعناية فائقة، وكذلك الصور المختارة في البرنامج وما أعقبه من تعليقات وتحليلات وتوجيهات. فثمة رسالة يراد توجيهها إلى فريقين: الأول يمثّل المتورطين في أعمال عنف في الخارج، والثاني يضمّ أولئك الذين يعتزمون أو تراودهم فكرة، الانضواء تحت راية التنظيمات الجهادية في الخارج. ويبقى النقص الحقيقي في معالجة محتويات الثقافة الدينية المبثوثة في الداخل والتي تشكّل مادة تعبوية شديدة الانفجار، وهي في الوقت نفسه المسؤولة عن إشاعة أفكار متشدّدة حملها هؤلاء العائدون معهم، قبل مغادرة الحدود، وسمعوا بها هناك، في أفغانستان وستلاحقهم في الداخل، وقد تعود إسطوانة الأسئلة الحائرة للدوران ثانية. إن مجرد إيقاف العنف على الأرض لا يشير بتاتاً إلى جفاف المنابع الأيديولوجية التي تضخّه بالأفكار والأشخاص، وإن إخضاع التوجيه الثقافي للمنطق الأمني يفسد الغاية منه.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

العودة. . رسالة أخرى

ظهر الشيخ سلمان العودة بصورة مثيرة على المسرح السياسي المحلي إبّان أزمة الخليج الثانية سنة ١٩٩٠، وبرز كرجل دين ناقد للدولة وداعية تصحيح للعلاقة بين المؤسسة الدينية والحكومة السعودية، ثم أصبح خلال فترة قياسية رمزاً للتيار السلفي الناشط سياسياً، فاكتسب زخماً شعبياً في عملية التجاذب الشديد مع الأجهزة الأمنية، وتعرّض للاعتقال غير مرة في حوادث بريدة سنة ١٩٩٢، وفُرضت عليه الإقامة الجبرية، ومُنع من التدريس والسفر في مسعى لتعطيل نشاطه الجماهيري الذي بدأ يهدّد الدولة.

كان من أوائل من تمرّد على هيمنة المؤسسة الدينية على مجال الإفتاء والتوجيه الديني، ما أثار حفيظة وسخط النخبة الدينية العليا في البلاد، فصدرت في حقه فتاوى وبيانات تحذّره من إثارة الفتنة والوقوع فيها، وتدعوه للالتزام بجادة العلماء وولاة الأمر.

وخلال فترة اعتقاله تعرّف الشيخ سلمان العودة إلى بعض المثقفين الدينيين المتنوّرين مثل المحامي عبد العزيز القاسم، ودخل في حوارات فكرية موسّعة وجادّة خفّفت إلى حد كبير من حدّية طروحاته الدينية المتشددة إزاء الطوائف الإسلامية عموماً والليبراليين بوجه خاص، وبدا بعد خروجه من المعتقل كما لو أنه بدأ مرحلة تحوّل فكري ظهر في بعض كتاباته حول الرؤية المعتدلة تجاه الآخر، ومراجعة بعض المواقف السابقة المحمّلة على لغة توصيمية وتكفيرية.

وسمح له الانكفاء تدريجاً عن السياسة المباشرة، تلك الناقدة للحكومة السعودية، بالعودة إلى مزاولة نشاطه الديني التثقيفي الهادئ. وكانت في ذلك بداية صفحة جديدة في العلاقة بينه وبين الحكومة، ولا سيما مع أجهزة وزارة الداخلية.

قرر الشيخ العودة استئناف نشاطه الاجتماعي ـ الديني عقب حوادث ٩/١١، كردّ فعل على الحملة الإعلامية الواسعة التي تعرّضت لها المدرسة السلفية، ومواجهة حملة الجماعات السلفية المتشددة الخاضعة لتأثير شبكة القاعدة وأدبياتها السياسية. ولم يتجاوز العودة هذا الدور إلى الانشغال بالسياسة بمعناها المهني،

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

فتجربة المعتقل وظروفها والتعهّدات الخطّية التي وقّع عليها تحول دون انغماسه في شؤون السياسة، وخصوصاً تلك التي تتطلّب نوعاً من المصادمة مع الدولة.

وبالرغم من أن الشيخ العودة لم يقرر الدخول في مهادنة تامّة مع الدولة، فقد أظهرت المجريات اللاحقة أن ثمة درجة عالية من التنسيق بين الشيخ وعدد من رفاق الدرب والحكومة. بدا ذلك، أول الأمر، في مشاركته في الحملة العالمية لمقاومة العدوان التي تأسّست عقب الحرب على العراق، وشارك فيها زميله ورفيق دربه الشيخ سفر الحوالي، أمين عام اللجنة، إضافة إلى سلفيين آخرين من السعودية وهم غالبية الأعضاء المؤسسين[١٦]. مع الإشارة هنا إلى أن الشيخ العودة بدا أكثر اعتدالاً من الحوالي الذي تمسّك بمواقفه المتشددة رغم انفتاحه على الثقافة الغربية.

شارك العودة في الحوار الوطني في اللقاء الفكري الأول في الرياض في ٥ آب/ أغسطس ٢٠٠٣، وأبدى حماسة غير معهودة في التعاطي مع الآخر في الداخل، وقام بدور فاعل في الحوار واضطلع بمهمة صوغ بعض أفكار البيان الصادر عن اللقاء الفكري. وكان ذلك إشارة لافتة. ولكن ما لبث أن أبدى تراجعاً عن بعض مواقفه وأخذ ينقد المخالفين للعقيدة السلفية ويطالبهم بتبديل معتقداتهم، كأساس لبدء أي حوار فكري، على طريقة الشيخ سفر الحوالي، ثم غاب نهائياً عن اللقاءات الفكرية اللاحقة.

غياب الشيخ العودة عن اللقاء الفكري الثاني جرى تعويضه بحضور كثيف في موضوع العنف، حيث أصبح من الشخصيات الأساسية التي تعاطت مع الجماعات المسلّحة، وبدا كما لو أن ثمة تنسيقاً كبيراً بينه وبين أجهزة وزارة الداخلية جنباً إلى جنب مع شخصيات أخرى مثل الشيخ سفر الحوالي، والشيخ عائض القرني وآخرين. قد يفسّر ذلك، من وجهة نظر أخرى، بكونه يعكس التجاذب بين جناح الملك عبد الله والجناح السديري ممثلاً بالأمير نايف.

---

(١٦) انظر قائمة أسماء الأعضاء المؤسسين للحملة العالمية لمقاومة العدوان على الرابط التالي:
http://qawim.net/index.php?option=com_content&task=view&id=212&Itemid=37

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

وبسبب تأثيرهم الفكري ونفوذهم الشعبي، لعب هؤلاء دوراً في ثني عدد من الشباب عن التورّط في أحداث عنف داخلية، فيما نجح الشيخ العودة في إقناع البعض بتسليم نفسه لأجهزة الأمن.

أصدر الشيخ العودة بيانات مع آخرين تُبطن دعوة غير صريحة لأفراد الجماعات المسلّحة بنقل عملياتهم إلى العراق وتجنيب البلاد حوادث العنف، فقد وصل إلى العراق ما يربو على ٢٥٠٠ سعودي تسللوا عبر الحدود الشمالية. وقد تعرّضت السعودية لحملة انتقادات واسعة من جرّاء تزايد عدد السعوديين في صفوف المقاومة العراقية وتساهل الحكومة في إجراءاتها الأمنية على حدودها الشمالية. ثم تسرّبت معلومات حول دور وزارة الداخلية السعودية مع رجال الدين لدفع أفراد الجماعات المسلّحة للهجرة إلى العراق، ووصول أنباء الضحايا السعوديين إلى عائلاتهم، الأمر الذي أثار سخطهم وتحدثت عن ذلك الصحافة المحلية والعالمية، وتوّجت هذه التطورات كلها بقصة ابن الشيخ العودة بكل ملابساتها. فقد أظهرت الحادثة وهناً شديداً في موقف العودة الذي حاصرته الانتقادات، فكان النفي والإثبات في كفّة واحدة، فإن نفى نية ابنه الهجرة إلى العراق فكيف يأمر بالجهاد ويستحثّ الآخرين على الهجرة ويضنّ بابنه، وإن أثبت فكيف يرسل ابنه إلى العراق لتنفيذ أعمال إرهابية ضد الشعب العراقي في ظل حملة انتقادات ضد الحكومة ورجال الدين السلفيين لتورّطهم في حمّامات الدم اليومية في العراق(١٧).

وعلى أية حال، فإن الشيخ العودة لم يخرج سالماً بعد تلك الحادثة، فقد أخذت القضية أبعاداً أخرى، وكانت أشبه باختبار مصداقية الشيخ. وظل الأخير

---

(١٧) انفردت صحيفة الوطن السعودية بقصة الشيخ العودة وابنه معاذ وإيقاف الأخير في «جبّة» حائل. ونقلت الصحيفة عن مصدر موثوق أن الشيخ العودة فوجىء برسالة تركها ابنه في البيت يقول له فيها «موعدنا الجنّة بإذن الله. .سأسافر إلى العراق للجهاد». فطلب الشيخ العودة من الأجهزة الأمنية التدخل. وعلّقت الصحيفة بأن الشيخ العودة هو من بين الموقّعين على بيان من سُمّوا بعلماء السعودية الذي يحثون فيه الشباب على الجهاد في العراق. أنظر صحيفة الوطن، العدد ١٥١٢، ١٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٤.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

يسعى إلى تعويض هذه الخسارة عن طريق تقديم أفكار في الاعتدال لمصلحة خيار الدولة الأمني، وربما هذا ما اضطرّه إلى مضاعفة دوره في عمليات التسوية بين أجهزة وزارة الداخلية والجماعات المسلّحة. وصدرت عنه في الثاني من تموز/ يوليو ٢٠٠٥ مناشدة خطيّة للمطلوبين في قائمة الـ ٣٦ لمراجعة أنفسهم. وتضمّن النداء ـ المناشدة عبارات تمثّل جانب التحوّل في فكر العودة، ولكنها بالتأكيد لا تعكس بأمانة تامة مدرسته العقدية، فهي من نوع البيانات التي تصلح للتسويات الفكرية والاجتماعية داخل المجال العقدي الواحد، فمحتويات المناشدة لا تسري قطعاً على باقي المجالات الفكرية. هنا تبدو لغة العقل والاعتدال حاضرة بشدة «وبان لكل ذي رشد أن أعمال العنف والتخريب والقتل لا تبني دنيا، ولا تصلح ديناً، ولا تدفع شرّاً؛ بل هي سير في طريق مسدود مغلق، نهايته العطب في الدنيا، وما يُخشى من شديد العقوبة في الآخرة. .» فهذه العبارات لا تقال بالتأكيد عن أعمال العنف في العراق أو أي مكان آخر، بل هي مناشدة مصمّمة للوضع الأمني الداخلي(١٨).

حملت كلمات النداء ـ المناشدة دلالات معبّرة، تعكس اعتدالاً غير مسبوق في فكر الشيخ العودة، فالنصيحة الفارطة في تودّدها للمطلوبين، كضرورة انفعالية، تستهدف دغدغة عواطف المطلوبين وضمائرهم، ولا تعكس بالضرورة رؤية عقدية مؤصّلة لدى العودة الذي يقف على النقيض من كل متواليات النصح بحقن الدماء، وحفظ الأمن، وكبت الفتنة ووأدها، أو حتى تغليب جانب العفو والتسامح وحفظ الحقوق وصونها.

ولا يضع العودة مواقفه في سياق المراجعة والتنكّب عن خط سير إلى آخر، كما يتبيّن من مقالة له بعنوان «الدفاع عن العقيدة أولى. . !» بتاريخ ١٣ تموز/ يوليو ٢٠٠٢، جاءت في سياق ردّه على المطالبين بالدفاع عن نفسه إزاء الانتقادات، فرد عليهم بترجيح الدفاع عن العقيدة عوضاً عن الانشغال في «حرب الردود» حسب قوله.

---

(١٨) http://www.islamtoday.net/albasheer/show_news_content.cfm?id=44072

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

وما يلفت الانتباه في مقالة العودة هذه أنها تضمّنت موقفاً تكفيرياً معدّلاً أو مخفّفاً إزاء الآخر. فهو يستشعر، بدقة، وقع المواقف العقدية وخطورتها وحتى إمكانية استغلالها، ولا تخونه قدرته اللغوية على سبك عبارات ملطّفة تنجيه من أية ردود فعل على موقف عقدي يتبنّاه، وخصوصاً في هذا الظرف شديد الحساسية حيث الأنظار كلها ترصد ما يصدر عن رموز المدرسة السلفية.

كتب الشيخ العودة في المقالة ما نصّه: «يوجد ما يزيد على أربعة مليارات إنسان فهموا ربّهم خطأً، أو حتى كفروا به وأنكروا وجوده، فلماذا لا ننشغل بكشف هذا اللبس في حدود طاقتنا؟..» ثم انتقل إلى الدائرة الإسلامية وقال ما نصّه: «يوجد ما يزيد عن مليار مسلم، ينتشر بينهم الضلال، وتروج البدع، وتُعبد القبور، ويُدعى الأولياء، وتُمارس الفواحش، ويُتعاطى الربا.. وتقع أجزاء من بلاد المسلمين تحت وطأة الكافرين وسلطانهم، كاليهود والنصارى والملحدين... ويتعرّضون لأبشع صور التعذيب والنكال والقتل والاغتصاب، وتعيش شعوب إسلامية فيما يشبه حالة الاحتضار. في طائفة من مِحن وأخطاء وخطايا يعيشها المسلمون»[١٩].

وبعد أن أنهى العودة تصميم الحكم الشرعي، الذي قرّبه كما يظهر من حدّ التحريم الكنسي، ما يؤسّس دون شك لكراهية دينية، بل يجري استيعاب هذا الموقف العقدي في تشكيل الأساس الأيديولوجي للعنف، نراه ينأى في خطوة احترازية تتّسم بالذكاء والحذر عن تقديم مستمسك للمتربّصين به، من خلال الاستدراك المتأخر لموقفه العقدي، في محاولة لفصل المتن عن الهامش أو الشرح. فبعد كل الصرامة اللغوية الصريحة، يتلبّس الشيخ العودة دور الوصيّ الديني ليقدّم شهادة اطمئنان للأمّة بأنها لم تخرج عن «وصف!!» الإسلامية «فهي في قلوبنا ووجداننا، ونحن ـ بحمد الله ـ ممن يحفظ لهم وصف الإسلام، وإن وقعوا في الآثام، وحتى أولئك الذين وقعوا في الشرك جاهلين نؤثر عذرهم بالجهل، وبقاءهم على الأصل. ورحمته وسِعت كل شيء، فنسأله ألا يحجبها

(١٩) http://www.islamtoday.net/pen/show_articles_content.cfm?id=64&catid=38&artid=1154

عنا بذنوبنا، ولا عن أحدٍ من المسلمين، ويفترض أن نستفيد من خصمنا الكثير».

وعلى الرغم مما في هذه العبارة من مواربة فإنّها لا تنمّ عن تحوّل جوهري في فكر العودة، بل تؤكد الأسس العقدية التي قامت عليها المدرسة السلفية، وهي الأسس ذاتها التي تمدّ الجماعات المسلّحة وشبكة تنظيم القاعدة بكل المبرّرات الأيديولوجية للعنف.

وعوداً على بدء، بدّل الشيخ العودة طريقته بعد خروجه من المعتقل، واكتفى بإلقاء الدروس الدينية في الفقه، والعقائد، وإصلاح المجتمع، والنأي عن العمل السياسي العلني والمباشر، وبدا كما لو أنه بات قريباً من خصمه بالأمس، في فترة سابقة، دفعاً لشروره من التعرّض للشباب المتديّن.

ثمة مهمّات علنية يضطلع بها العودة يصعب فهمها، فلربما كان إحساسه بمسؤولية تورّط عدد من المطلوبين في أعمال العنف يدفعه لتصحيح أخطاء الماضي، ولا شك أن الدولة بحاجة إلى هؤلاء الرجال أنفسهم الذين لعبوا دوراً تحريضياً كيما يؤدّوا مهمّات مضادّة، وذلك لقدرتهم الفريدة على التأثير بفعل نفوذهم الروحي والفكري والاجتماعي.

وقد لعب الشيخ العودة دوراً مميّزاً، بعد غياب الشيخ الحوالي الذي كان يتولّى مهمة الشفيع بين المطلوبين والجهات الأمنية. ومن المفارقات أن يكشف العودة عن طريقة تواصله مع المطلوبين، فبعد بيان المناشدة الذي وجّهه إلى المطلوبين، أعاد فتح قناة التواصل التي دشّنها الشيخ الحوالي في وقت سابق مع المطلوبين ووزارة الداخلية، وقام بإجراء اتصالات هاتفية مع المطلوبين، في خطوة اعتبرت مؤشراً على ضعف شعبيته وتأثيره الروحي. على أن الأفراد الذين تأثّروا بأفكار العودة الجهادية بالأمس ما عادوا ينظرون إليه بعين الرضا بسبب انتقاله المفاجئ من جبهة إلى أخرى، بعكس رفيق دربه الحوالي الذي تمسّك بمواقفه المتشددة حتى النهاية[20].

---

(٢٠) نشر موقع سلفي نقداً لاذعاً للشيخ العودة بعنوان «التبيان للأخوة الذين عاتبوني في سلمان =

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

تصدير الجهادية السلفية

ثمة ما يبرّر الفزع الذي انتاب القيادة السعودية، ويبرّر أيضاً المنافحة أمام الهجمة الإعلامية الأميركية، التي انطوت على أهداف تتجاوز حدود المأزق الأفغاني وتنظيم القاعدة، وحتى التيار السلفي الراديكالي، ما يجعل كثافة التواصل بين القيادتين السياسية والدينية في المملكة ضرورياً. فالسعودية التي انطفأت أضواء الإعلام الغربي عنها بعد حرب تحرير الكويت في شباط/ فبراير ١٩٩١، وجدت نفسها في مركز الاهتمام الإعلامي الغربي، وخصوصاً من الحليف الاستراتيجي الذي طالما لجأت إليه لمواجهة تهديدات المجاورين.

إنّ الأزمة العميقة القائمة بين رجال الدعوة ورجال الحكم، رغم تواريها الظاهري خلف سطوة الدولة والتدابير المتواصلة لترسيخ أُسس السلطة الجديدة في المناطق «المفتوحة»، ظلّت حاضرة دائماً. ولعل تخصيص جزء كبير من المخزون الدعوي لهذه المناطق بغية إخضاعها لمذهب الدولة الرسمي كان مقرراً له أن يمتصّ جزءاً من النزعة شديدة الضراوة إلى «نشر الدعوة» عبر ممارسات هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقرار تدريس المعتقدات الدينية وفق المنظور الوهّابي في المدارس الحكومية، وتشجيع بناء المساجد وطبع كتب الدعوة على المستويين المحلي والدولي.

وكان توافر فرص خارجية في أفريقيا وشرق آسيا وأفغانستان، وأخيراً جمهوريات آسيا الوسطى، قد حقق بعض ما يختزن الخطاب الدعوي الوهّابي من رغبة جامحة في «تصدير» الوهّابية إلى الخارج. فتصميم جيش المسلمين ـ الوصف المتكرر في تغطية ابن بشر وابن غنّام لحملات جيوش نجد على المناطق الأخرى من الجزيرة العربية ـ على غزو ديار المشركين واستيعابهم في مشروع «اعتناق الإسلام»، قد وفّر دائماً قابلية مفتوحة لدى جحفل الدعاة

= لإباحته نصرة عملاء الأمريكان»، مختوماً بروابط مواقع عدد من الرموز السلفية مثل الشيخ الوادعي والشيخ ابن عثيمين والشيخ عبد العزيز الريس التي تتضمن مواقف ناقدة للشيخ العودة. أنظر: http://www.alkashf.net/vb/showthread.php?t=5074

الوهّابيين في تحقيق المنجز الدعوي في أرجاء المعمورة.

على أنّ النشاطات الدعوية، الداخلية منها أو الخارجية، لم تسر دائماً في خط مواز أو متناغم مع التوجّهات السياسية للدولة، بل تسببت في كثير من الأحيان في وقوع مشاكل كبيرة. وتكفي للدلالة على ذلك قراءة كتابات الأستاذ فهمي هويدي مثل «ثقوب في الوعي الديني»، و«أزمة الوعي الديني» و«حتى لا تكون فتنة» وكتابات المرحوم الشيخ محمد الغزالي وأهمّها «السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» و«ليس من الإسلام» و«دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين»، وكذلك كتابات الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي «السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي»، وغيرها من الكتابات التي عبّرت عن مواقف اعتراضية على المنهج الدعوي الوهابي، والارتدادات السلبية التي أحدثتها هذه النشاطات في العالم الإسلامي. ولربما كان القادة السياسيون في المملكة يضربون صفحاً عن تجاوزات رجال الدعوة ما دامت ضمن حدود محتملة، أو أنها لا تؤول إلى خسائر سياسية داخلية أو حتى دولية.

وقد وجّهت هجمات ١١/٩ ضربة قاسية للغاية إلى الخطاب الديني السعودي الرسمي، مع انطلاق الحملة الإعلامية المكثفة التي تقودها كبريات الصحف ومحطات التلفزة الأميركية محمّلة التعليم الديني في المملكة مسؤولية توليد مشاعر الكراهية ونزعة العنف بين السعوديين تجاه غير المسلمين باعتبارهم كفّاراً!. وتمّ تسليط ضوء كثيف على الموادّ الدينية المقررة في المدارس والجامعات الحكومية في المملكة، بوصفها موادّ من شأنها إشاعة روح الكراهية ضد غير المسلمين، وتشجيع أعمال إرهابية على مستويات عدة محلية وإقليمية ودولية.

بكلمة، إن ثمة أزمة سياسية نشأت بين السعودية والولايات المتحدة استعلنت نفسها على نحو غير مسبوق، وكانت إيذاناً بمرحلة حرِجة شهدتها العلاقات بين البلدين، وعبّر عنها الملك عبد الله ضمنياً بقوله إن البلاد تعيش «أياماً عصيبة تتطلب الحكمة والوعي في الحديث والخطاب والتصرّف»[٢١].

---

(٢١) جريدة اليوم بالدمام، ١٧ شباط/ فبراير ٢٠٠٣.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

إنّ تصاعد الحملة الإعلامية الغربية والأميركية على نظام التعليم الديني السعودي دفع بالقيادة السعودية إلى فتح نافذة على القضايا ذات الطبيعة الجدلية، والتعامل معها وإن تطلّب الأمر أحياناً تسليط بعض الضوء على إخفاقات مسكوت عنها في هذا البلد، كما في زيارة الملك عبد الله في عام ٢٠٠٥ لحي الشميسي بالرياض قُبيل اعتلائه العرش، والتي مثّلت إقراراً ضمنياً بمشكلة فقر مدقع أصابت ملايين من المواطنين في بلد يختزن أعلى احتياطي نفطي في العالم.

ثمّة شفافية على الطريقة السعودية بدأت ملامحها مع خطاب الأمير عبد الله (الملك الحالي) في الرابع عشر من تشرين الثاني/نوفمبر عام ٢٠٠١، أمام رؤساء أجهزة المؤسسة الدينية الرسمية الممثلة في هيئة كبار العلماء، وإدارة البحوث العلمية والإفتاء، ومجلس القضاء الأعلى، وهيئة التمييز والمحاكم، وديوان المظالم، وهيئة التحقيق والادّعاء العام، واللجنة الدائمة للإفتاء، وهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ووزارة العدل، ووزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد. وجاء الخطاب بعد يومين من تفكّك دولة طالبان في أفغانستان، وبدء الترتيبات لإقامة حكومة جديدة في كابول. وكان من المؤكّد أن الحرب على أفغانستان قد فتحت باب النقد على السعودية، التي باتت تشعر بأنها الهدف التالي للتحالف الدولي، حيث صنّفت الوهّابية على أنها مصدر للعنف والإرهاب للقاعدة ولطالبان، وهو شعور لاحقها بعد سقوط نظام صدّام حسين، بناءً على تصريحات لقادة عسكريين أميركيين بأن الهدف القادم هو السعودية، وكر الإرهاب بحسب توصيف مسؤولين أميركيين. وفي رد فعل على هذه الاتهامات بادرت القيادة السعودية لمواجهة التطورات المتسارعة إلى إبداء التعاون مع قادة التحالف في الحملة على الإرهاب، واستباق أي تطورات قد تؤثّر سلبياً عليها.

مسؤولية الدولة

أفادت المؤسسة الدينية من دعم الدولة المتواصل في تحقيق ما تراه من تطلّعات، وفي رأسها نشر الدعوة، وبالتالي اتّساع رقعة سلطانها الروحي

والرمزي. في المقابل، وظّفت الدولة المؤسسة الدينية بفروعها ورموزها الكبار في إطار دعم سياساتها، وأهداف سياسية أخرى لم يكن بالإمكان إنجازها بدون الرموز الدينيين. وقد كانت المؤسسة الدينية هي العاضدة الأساسية لمشاريع الدولة منذ نشأتها، والخصم اللدود لمنافسيها المفترضين والمحارب العنيد لأعدائها في الداخل والخارج. فبيانات وزارة الداخلية المشفوعة بحكم «هيئة كبار العلماء» القاضي بتهمة «الإفساد في الأرض» والتي تشمل طيفاً واسعاً يبدأ بمهرّبي المخدّرات ويمرّ بمروّجي عقائد مخالفة للعقيدة الرسمية للدولة، وينتهي بمعارضيها السياسيين، هذه البيانات تقدّم دليلاً قوياً على التنسيق المباشر بين أهل الحكم وأهل الدعوة. وكانت الفتاوى تصدر برغبة الدولة، وكان العلماء قادرين على تمرير المفاسد الصغيرة بحسب «اجتهادهم الشرعي» لدرء مفاسد كبيرة، ولهذا السبب سقط بعض الأبرياء بسلاح الدولة وبفتوى رموز الشرع، وكان هناك ما يكفي لتبرير أخطاء المجتهد فكيف إذا تعلّق الأمر بمسائل مرتبطة بمن تصنّفهم المؤسسة الدينية الرسمية ضمن قائمة «فاسد المعتقد» وهو وصف مفتوح لغير المنتمين إلى المعتقد الديني الرسمي.

لا يجب، بطبيعة الحال، تحميل المؤسسة الدينية المسؤولية كاملة في التداعيات السلبية للحركة السلفية أو سياسة تصدير الدعوة. فقد رأى بعض المتضررين، من غُلَواء المؤسسة الدينية، في نصائح الأمير عبد الله في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠١ لرموز المؤسسة بالتأنّي والتحرّي وتحمّل أمانة الكلمة واللجوء إلى «الكلمة الطيبة»، محاولةً لتسوية أزمة سياسية عاجلة بين الحكومة السعودية والولايات المتحدة، ولعلّ ذلك واضح من تعقيبه «إننا نحن الآن في موقف يتطلّب منا الحكمة ويتطلّب منا الوعي»، وقوله «آمل منكم أن تقدّروا هذه المسؤولية أمام الله جلّ جلاله وأمام شعبكم والمسؤولين، لكي لا نكون في موقف حرِج»، فيما رأى البعض الآخر أن ثمة إرادة عليا لتخفيض دور المؤسسة الدينية ونفوذها في الحقلين الاجتماعي والسياسي من خلال ترديده «فلا غلوَّ في الدين، لا غلوَّ في الدين، لا غلوَّ في الدين»

وحقيقة الأمر أنّ المؤسّسة الدينية وإن بدت لاعباً ثانوياً في العملية السياسية،

فإنّ إضبارة الفتاوى الداعمة للسياسة وللمواقف الرسمية السعودية تعكس الأهمية المركزية التي حظيت بها المؤسسة الدينية، إذ بدون تلك الفتاوى ستكون تلك المواقف والسياسات عارية عن الشرعية.

المضمون الاحترابي في العقيدة السلفية

ثمة مواجهة حتمية بين أهل الخير وأهل الشر، والتاريخ يسير بالبشرية إلى حتفها حيث المنازلة الكبرى بين معسكرين، معسكر أهل التوحيد والإيمان ومعسكر أهل الشرك والضلال، وعند آخرين معسكر أهل الحق ومعسكر أهل الباطل. هذا البعد المانوي بنزوعه الإسكاتولوجي كثيف الحضور في الأدبيات السلفية، وينبئ بالتعبئة العقدية والنفسية تأهّباً لمرحلة يلتحم فيها المعسكران، ليسفر عن انتصار حتميّ لمعسكر أهل الحق ممثلاً بالغرباء المتحدّرين من خط السلف الصالح.

هكذا يبدأ التأسيس الأيديولوجي للمواجهة التاريخية المرتقبة، فالإسلام، كما في الأثر النبوي، بدأ غريباً وسيعود غريباً فطوبى للغرباء، حيث ينحو التفسير السلفي إلى تشريع العزلة الاجتماعية والنفسية عن المحيط كشرط للدخول في دورة تطهيرية من أدران الماضي والحاضر التي نشأ عليها الأحرار استعداداً ليوم موعود. فالغربة الإيمانية تمثّل لأولئك إنذاراً مبكّراً بقرب المواجهة، فبحسب التصوير السلفي فإن الإسلام يكون في إدبار والكفر في إقبال فما أقرب الملتقى، وهذا في ذاته مؤشر على اقتراب الساعة ووقوعها. بطبيعة الحال، تفرض عقيدة كهذه انزواء تامّاً للغرباء، إذ لا مجال لتغيير القدر وتغيير مسار التاريخ، ولا فائدة ترجى من الإصلاح. فقد جاء في صحيح البخاري أن أنس بن مالك روى عن رسول الله (ص) قوله: «لا يأتي عليكم زمان إلا والذي بعده شرّ منه»، وهو يختصر مسيرة الانحطاط البشري منذ عهد الرسالة الأول حتى اللحظة التي ينتهي عندها التاريخ. على أن هذه العقيدة السلبية جرى تطويرها لاحقاً بالاستناد إلى أحاديث أخرى ومُلِئت بمعانٍ تليق بالدور التاريخي للغرباء الذين سيصلحون ما فسد من سنّة رسول الله (ص)،

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

كما نُقل في حديث نبوي عن وصف الغرباء[٢٢].

فالديناميات السلفية تستمدّ طاقتها من سلسلة الأحاديث الواردة في المصادر الدينية مثل حديث أحمد والترمذي: «مَثَلُ أمّتي مثلُ المطر لا يُدرى أوله خير أو آخره» (سنن الترمذي، حديث رقم ٢٨٦٩)، وحديث أحمد وابن حبّان والحاكم: «بشّرْ هذه الأمّة بالسناء والدين، والرفعة والنصر، والتمكين في الأرض. .» (مسند الإمام أحمد بن حنبل ٥: ١٣٤)، وحديث أحمد وابن حبّان: «ليبلغنَّ هذا الأمر ـ أي الدين ـ ما بلغ الليل والنهار، ولا يترك الله بيت مدر ولا وبر، إلا أدخله هذا الدين بعزّ عزيز أو بذلّ ذليل، عزاً يعزّ الله به الإسلام، وذلاًّ يذلّ به الكفر» (رواه أحمد بن حنبل وصحّحه الألباني). فهذه الأحاديث الخاضعة لتفسيرات منزوعة السياق ومسقَطة على واقع حقيقي أو متوهّم، ترسم للغرباء خطّين: واحداً في الإصلاح وآخر في المواجهة، وفي كل الأحوال تشحن فيهم نزعة الفداء كونهم ينتظرون مكافأة الانتصار المضمون سلفاً.

فالغرباء المتوسّمون في أنفسهم دور الأوصياء الشرعيين على إصلاح ما فسد في الأرض يمثلون الوارث الشرعي والتاريخي للمجدّدين الذين يبزغون تباعاً على رأس كل قرن، يبعثون ما اندثر من سُنن الأوّلين ويجدّدون سُنّة رسول ربّ العالمين.

وفي سياق المضمون الاحترابي للعقيدة السلفية، يأتي أيضاً تصنيف وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد في موقعها الإلكتروني www.isalmicdawah.org لخمس عشرة فرقة من فرق المسلمين في قائمة الفِرق الضالّة. وفي قراءة مضامين الموضوعات العقدية والفقهية ثمة حكم نهائي يشمل الفرق والطوائف الإسلامية كافة، باستثناء «أهل السنّة والجماعة»، وهو المعادل

(٢٢) ورد في باب: لا يأتي زمان إلا الذي يليه شرّ منه، من كتاب الفتن في **صحيح البخاري** الحديث رقم: ٧١٥٥ ما يلي: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنِ الزُّبَيْرِ بْنِ عَدِيٍّ، قَالَ أَتَيْنَا أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ فَشَكَوْنَا إِلَيْهِ مَا نَلْقَى مِنَ الْحَجَّاجِ فَقَالَ «اصْبِرُوا، فَإِنَّهُ لاَ يَأْتِي عَلَيْكُمْ زَمَانٌ إِلاَّ الَّذِي بَعْدَهُ شَرٌّ مِنْهُ، حَتَّى تَلْقَوْا رَبَّكُمْ». سَمِعْتُهُ مِنْ نَبِيِّكُمْ صلّى الله عليه وسلّمَ.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الديني لأتباع مذهب الشيخ محمد بن عبد الوهّاب، ويُرمى مَن سواهم خارج أسوار الدين الحنيف.

وفي كتاب صادر عن الوزارة بعنوان «الولاء والبراء في الإسلام» لمؤلّفه الشيخ صالح بن فوزان الفوزان ما يثير دهشة القارئ، خصوصاً أن هذا الكتاب يأتي ضمن إصدارات وزارة تابعة لدولة تواجه حملة اتهامات واسعة، وتقدّم دليلاً إضافياً على تبنّيها لفكر راديكالي يشجّع أتباعه على ممارسة العنف ضد الآخر المختلف معه عقدياً. ويندرج هذا الكتاب ضمن سلسلة كتابات تحريضية أعدّها المؤلف، فكتابه «التوحيد» قدّم مثالاً شديد الإضرار بسمعة الحكومة السعودية إن لم يكن بالإسلام دين التسامح والاعتقاد الحر. ففي «التوحيد» يؤسّس الشيخ الفوزان للرؤية العقدية التي تصنّف كل سكان المعمورة في قائمة الكفّار وتستبقي بعضاً منهم (وهم أهل السنّة والجماعة = أتباع الشيخ محمد بن عبد الوهّاب) في خانة «الفرقة الناجية» التي ستضطلع بمهمة إصلاح الكون وإعادة أهل المعمورة إلى الصراط المستقيم. وفي «الولاء والبراء في الإسلام» يصوغ الشيخ الفوزان الموقف العملي من الكفّار وأهل الضلال. وقد خرج الكتابان كلاهما من مطابع الحكومة، وأُدخلا ضمن منهج التعليم الديني. وبالرغم من أن كتاب «التوحيد» تمّ إلغاؤه من منهج التعليم الرسمي فإنّ ذلك لم ينقص من حظه الوافر في التداول الشعبي، فكان ضمن حركة المنشورات التبشيرية الداخلية والخارجية.

نحن إذن أمام تراث مثير للجدل، لا تحتمل عباراته معانيَ أخرى، بل هو معنى واحد ورسالة واحدة تحمل بداخلها مجموعة إملاءات يُراد من المسلم الامتثال لها وتنفيذها بحذافيرها. وللكتاب سطوة جبّارة، ولا يترك لقارئه فسحة التفكير في الأساس الاستدلالي لقائمة الأحكام الصادرة عن مؤلفه.

فالموالاة، كما تنبئ عبارات الفوزان، لا تقف عند حدود المعنى الديني الحصري للكلمة، بل تضاف إليها أبعاد أخرى أكثرها مأخوذ من الواقع لا من النص الديني، ويزداد الأمر بلاء حين لا يكف المؤلف عن الجنوح نحو تفتيش الخبايا والنوايا ليصوغ حكماً محكماً ينزله منزلة الوحي، ولا سيّما حين تذيّل الأحكام بآيات قرآنية. وتنفث فكرة الموالاة لدى الفوزان كراهية بين الأقارب قبل

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الأباعد، فالإيمان يعني، في وعي الفوزان، كره الآخر المخالف كرهاً نفسياً لا عقدياً. فهو يقبل من هذا «المصنّف كافراً» كل منتجه التكنولوجي، ولكنه يصرّ بإلحاح على نبذ ما اعتبره هذا الكافر شأناً خاصاً كالأكل واللباس. والمثير للسخرية أن الفوزان يحرّم ما يصفه بـ«الرطانة بلغتهم إلا عند الحاجة»، ويعدّ ذلك من باب التمثّل أو التشبّه بالكافر.

ولم تسلم الجاليات المسلمة المهاجرة إلى الغرب، فراراً بدينها ومصيرها إلى بلاد «الكفّار»، إذ يلزم الشيخ الفوزان هذه الجاليات بعدم الإقامة في بلاد الكفّار والانتقال إلى بلاد المسلمين لأجل الفرار بالدين. ونسيَ أن الحرّيات الدينية وضمانها في بلاد «الكفّار» مكفولة أكثر منها في بلاد المسلمين. ولأن الشيخ الفوزان، كما يوحي فحوى كتابه، لم ينتقل إلى خارج حدود «دياره الإسلامية»، فإنه بلا شك يجهل ما يقوم به أهل دعوته في «ديار الكفر» حيث عمارة المساجد وانتشار الدعاة بما يفوق قدرة تحمّل الدول الإسلامية. فقد جاء أهل دعوته إلى الغرب الكافر، بحسب عقيدته، ونشروا رسالتهم وسط الجاليات المهاجرة وبين المجتمعات الغربية، بل خرجوا على قوانين الدول التي نشطوا فيها، فهل الإقامة في بلاد الكفر كانت «تدلّ على موالاة الكافرين»، حتى يصدر الفوزان حكمه بحرمة «إقامة المسلم بين الكفّار إذا كان يقدر على الهجرة».

ما يزيد الأمر غرابة أن السعي في مناكب الأرض والأكل من رزق الله بات خاضعاً لمنطق الولاء والبراء، ويشمل ذلك حتى السفر «لغرض النزهة ومتعة النفس». فالسفر إلى «بلاد الكفّار مُحرَّم» إلا عند الضرورة، فإذا ارتفعت لزم المباشرة بالرجوع إلى بلاد المسلمين. ولا ندري في أي زمان تصدر هذه الأحكام؟ ولكن الشيخ الفوزان المستحضر لتجربة الرسالة الأولى يصرُّ على إنتاج أحكام لتجربة مضت من أجل تكرار ماضٍ تليد لن يقع، ولذلك فهو يستثني الراحلين إلى نشر الدعوة في بلاد الكفر من قائمة المحظور سفرهم إليها.

ونقطة الفصل في الموالاة تتحقق حين تصطدم الرؤية العقدية بالموقف الأيديولوجي، فمن تمظهرات الموالاة الاستعانة بالكفّار «والثقة بهم وتوليتهم المناصب التي فيها أسرار المسلمين واتخاذهم بطانة ومستشارين». وكنا نأمل أن

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

واضع هذا النص قد تريّث قليلاً قبل نشره، أو أن رقيباً حكومياً قد اطّلع عليه وأدرك معناه، فهو بلا شك نصّ صادم لكل المنضوين داخل الفلك الرسمي ديناً ودولة. ولا نحتاج إلى التذكير بموقف الدولة السعودية خلال أزمة الخليج الثانية منذ قدوم القوات الأميركية والغربية الكافرة من كل أصقاع الأرض، إلى اتخاذ مقرّ وزارة الدفاع السعودية مقرّاً للقيادة العسكرية الأميركية. فالاطّلاع على أحوال المسلمين (في السعودية) وأسرارهم لم يكن بحاجة إلى كل هذه الفذلكات والتأسيسات الفقهية الاجترارية والمتهالكة، فالكافر، في عقيدة الشيخ الفوزان، يطّلع منذ نشأة الدولة السعودية على أسرارها وخباياها، وهذا ما فرضه منطق اتفاقيات الحماية التي وقِّعت مع الإدارة الأميركية وقبلها البريطانية.

من بين ما أثاره الشيخ الفوزان في كتابه هو تعريضه بما وصفه بـ«العمالة الكافرة»، وهي العمالة التي ساهمت بصورة فاعلة في تشييد البنية التحتية للدولة، من المطارات والشوارع والمجاري والمدارس والمستشفيات إلى مراكز التسوّق والتسلية، وكان حرياً به أن يحفظ هذا المعروف لمن وصفها بالعمالة الكافرة، وهو وصف كفيل بإلغاء كل حق إنساني وديني لأفراد هذه الفئة. وسأترك النص كيما يتحدث عن نفسه: «ومن هذا ما وقع في هذا الزمان من استقدام الكفّار إلى بلاد المسلمين ـ بلاد الحرمَين الشريفين ـ وجعلهم عمالاً وسائقين ومستخدمين، ومربّين في البيوت وخلطهم مع العوائل، أو خلطهم مع المسلمين في بلادهم». فهل ذنب العمالة أنها جاءت لخدمة مواطنيه أم ذنب مواطنيه الذين لجأوا إلى هذه العمالة، أم ذنب الحكومة التي فتحت باب استقبال العمالة الأجنبية في ديار المسلمين، بصرف النظر عن الموقف منه؟

ومما يلفت استنكار الفوزان مشاركة المسلمين أعياد أهل الكتاب أو حتى مساعدتهم في إقامتها أو تهنئتهم بمناسبتها أو حضور إقامتها، إلى حقيقة العزلة الحضارية والجغرافية التي شهدتها نجد والتي ترفض التفاعل مع حضارات مجاورة لها. لذلك جاء المذهب تعبيراً أميناً عن العزلة الجغرافية فهو يحمل سِمات البيئة الثقافية المغلقة، ما يجعله يرفض الاعتراف للآخر بحقه في الاعتقاد والعيش، بل يحظر على من يجاوره التفاعل معه وإن بالإيجاب.

ويسلب الفوزان من قارئه مشاعره وإنسانيته، ويحظر عليه ألمه وسروره إزاء نظرائه في الخلق، ويمنعهم من إسداء النصح لهم بل محبة الخير لهم. لماذا كل ذلك؟ وهل الدين إلا الحب كما في الحديث الشريف. ثم ألا يجوز لي كمسلم أن أحترم شركائي في الإنسانية بتوقير كبيرهم والعطف على صغيرهم، كل ذلك لأنهم اعتنقوا ديناً آخر، فهل اختلاف الأديان مبرّر للعدوان والكراهية، وهل كونهم من أتباع دين آخر يحرم إعانتهم حال العُسر والشدة. أهذا من قِيَم الإسلام وأخلاقه ورسول الله (ص) يقول: «إنما بُعثت لأتمّم مكارم الأخلاق». وهل من أخلاق الإسلام الغلظة والنفور والنبذ والعداء لبني آدم، وانتقاص حقوقهم.

بالنسبة إلى الفوزان، يجب أن يكون الموقف الأيديولوجي على هذه الشاكلة، فحتى الإعجاب بحضارة الغرب بات محظوراً وإن اضطرّ المسلمون إلى الأخذ عنها من الإبرة إلى الدبّابة، على أن ينشغل المسلمون بتهديم «عقائدهم الباطلة ودينهم الفاسد» وهي عقائد قد نبذوا أكثرها وهو دين ما عادوا يعتنقونه. ويبدي الفوزان مرونة مصطنعة إذ يترك للمسلمين فرصة الأخذ بـ«أسباب القوة من تعلّم الصناعات ومقوّمات الاقتصاد المباح والأساليب العسكرية بل ذلك مطلوب»، فهذه «المنافع والأسرار الكونية هي في الأصل للمسلمين»، يستدلّ بذلك على آيات مباركات مقطوعة من سياقها التاريخي(٢٣). ولكن لم يجب الفوزان عن السؤال الافتراضي: كيف سيتعلم المسلمون الصناعات وهي كلها في ديار الكفار، وهل التعلم كالبيع والشراء ينتهي العقد حال انتقال البضاعة إلى المشتري والثمن إلى البائع، أم أنَّ التعلّم أشد تعقيداً منه ويمس بصورة مباشرة المنظومة الفكرية والقيمية للمجتمعات. فليست العملية، كما يصوّرها الفوزان، مجرد استيراد بضائع، وإفادة من خبرات ومخترعات، ولو كان الأمر كذلك لتحوّلت الدول الغنيّة بأموالها إلى دول صناعية من الطراز الأول، ولما كانت نمور آسيا نموراً.

---

(٢٣) الشيخ صالح بن فوزان الفوزان، **الولاء والبراء في الإسلام**، خرّج أحاديثه وضبطه وعلّق عليه عادل نصّار، مكتبة صيد الفوائد الإسلامية على شبكة الإنترنت. أنظر الرابط:
http://www.saaid.net/book/open.php?cat=1&book=792

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

وكنتيجة، يقدّم الكتاب وثيقة إدانة ضد الحكومة السعودية ممثلة في إحدى وزاراتها الهامة، حيث تعبئ مشاعر الكراهية ضد قطاع واسع من المسلمين، وأتباع الديانات السماوية الأخرى، وهو أمر يلزم لفت نظر المسؤولين إليه من أجل إيقاف تدفّق تلك الثقافة التي ترجمت نفسها في (غزوات) سادية.

اللحيدان والتحريض على العنف

في البرنامج الحواري الذي بثته محطة إم إس (مايكروسوفت) إن بي سي ـ الأميركية خلال زيارة الأمير عبد الله (الملك حالياً) إلى الولايات المتحدة لعقد قمة كروفورد الثانية مع الرئيس الأميركي جورج دبليو بوش في نيسان/ أبريل ٢٠٠٥، جرى بث فقرات من حديث على شريط فيديو للشيخ صالح اللحَيْدان، رئيس مجلس القضاء الأعلى يتضمّن تحريضاً على القتال في العراق. وقد اتصلت القناة بالشيخ اللحيدان وأسمعته الشريط فأكّد ما ورد فيه وقال بالعربية: «نعم هذا صوتي». وأثار الشريط ردود فعل واسعة في الساحة الأميركية حيث قُدِّم ما ورد فيه على أنه دليل ماديّ على تورّط مسؤولين في الدولة في دوّامة العنف، وأنهم يحرّضون على مقاتلة الأميركيين في العراق، ما يشكّل خرقاً للمهمة التي جاء من أجلها الأمير عبد الله، أي ترميم العلاقات المتدهورة بين الولايات المتحدة والسعودية.

إنّ شريط اللحيدان الذي تم تسجيله، بحسب القناة، بصورة سريّة في أحد المساجد التابعة للحكومة في شهر تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤ أصبح المادة الخبرية الأبرز في كبريات الصحف الأميركية، مثل «واشنطن بوست» و«نيويورك تايمز»، إلى جانب المنتديات الحوارية في الولايات المتحدة. لقد أطلق اللحيدان دعوة للجهاد في العراق، وأكد للقناة الأميركية أنه أفتى بذلك، وكان ذلك مصدر إحراج شديد للحكومة السعودية، وللأمير عبد الله والوفد المرافق له، الأمر الذي جعل من الردّ الفوري على الحملة الإعلامية شديد الإلحاح درءاً لتداعياتها على نتائج زيارة عبد الله إلى الولايات المتحدة.

اعتبرت بعض وسائل الإعلام السعودية تسليط الصحافة الأميركية الأضواء

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

على خطاب اللحيدان التحريضي جزءاً من حملة جهات متشددة، وربما صهيونية، تستهدف إفشال قمة كروفورد الثانية بين عبد الله وبوش، وأن هذه الجهات ترى في المصالحة وإعادة بناء التحالف الاستراتيجي بين الرياض وواشنطن ضرباً لمصالحها. ومع وجاهة هذا الرأي نسبياً، إلا أن التأكد من صحة المزاعم المنسوبة إلى اللحيدان، والدعوات المضمرة وشبه العلنية أحياناً للعنف، لم تعد شيئاً استثنائياً، فهناك عدد من الخطابات والبيانات التي صدرت خلال عامي ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤ يحرّض بصورة غير مباشرة على الجهاد في العراق ليس ضد الأميركيين فحسب بل ضد المصالح العامة في العراق. وما كانت المجموعات السعودية التي تتسلل عبر الحدود الشمالية قد اختارت بملء إرادتها طريق ذات الشوكة لولا وجود محرّضين في الداخل على هذا الأمر.

تركت الضجّة التي أعقبت بث فقرات من حديث اللحيدان أثراً بالغاً على الحكومة السعودية، ما اضطرّه إلى إصدار بيان نفي وتكذيب بلغة مفرطة في الحدّة والدفاعية وتنصح بالانفعالية. وبدلاً من رد التهمة بالأدلّة اكتفى اللحيدان بترديد مفردات قديمة، توحي وكأن معدّها كان يقصد تبرئة حكومة بلاده من التورّط في أعمال العنف في العراق أو التحريض عليها. ولم يكن البيان الصادر في الأول من أيار/مايو ٢٠٠٥ متوازناً في لغته ولا أسلوبه، رغم البداية المنطقية المفتعلة التي أضفيت على ديباجته، وكان المراد نفي ما ورد دون حاجة إلى الدخول في التفاصيل دفعاً لضرورة الانشغال بتقديم الأدلّة. واعتبر اللحيدان ما نُسب إليه من تحريض على الإرهاب ودعم الإرهابيين في العراق والسعودية مجرّد «أمر ودعوى لا صحة لها» جازماً «أن وراء هذه التهمة أهل إجرام ومريدي إساءة».

وفي محاولة للتراجع عن تصريحه للقناة عمد اللحيدان إلى تحميل العاملين في التقنية الصوتية مسؤولية ذلك على اعتبار أن عبارة التحريض خرجت من غير حنجرته، وأن الصوت ليس بصوته «ما قيل عن شريط فيه صوتي وأنني قلت نعم هذا صوتي، فأنا لست ممن له تسجيلات سرّية وأخرى علنية على الإطلاق، وعملية التلفيق وإدخال كلام في كلام في دبلجة تسجيلية أمر معلوم، وقطع ما لا

يراد، وإبقاء ما يظن أنه يحقق الأهداف الخبيثة أمر لا يخفى على كل عاقل عارف بأحوال التسجيلات».

يعكس بيان اللحيدان أغراض السياسة بدرجة أساسية فيما يختفي البعد القضائي، ففي حالة كهذه ينتظر منه الاستناد إلى المرجعية القضائية، باعتبار أن حديثاً مزعوماً كهذا، بحسب رأيه، يندرج في سياق التشهير والافتراء والقذف، وهو العارف بأمور القضاء. لكنه لم يفعل، وتعامل مع القضية من منظور سياسي خالص، واكتفى بالتظلّم الذي بات لغة مكرورة منذ حوادث ٩/ ١١، مشيراً بأصابع الاتهام إلى جهات غير معلومة تستهدف النيل من سمعة المملكة وأهلها وولاة أمرها «إنني أجزم أن وراء هذه التهمة أهل إجرام ومريدي إساءة ليس لي وحدي بل إلى دولة لم يعرف عنها إلا الخير وحب الإحسان والمشاركة في تفتيت المخاطر عن كل متضرر أو مظلوم. إن اتهامي بما قيل جرم وظلم وعدوان، وقد يكون وراء هذا التلفيق اختلاق معانٍ لا أتحمّل اعتناقها ولا أرضى لأحد بالاتصاف بها، لأنها لا تليق بمن يتّقي الله ويخشاه وينفر من الظلم ويمقت العدوان».

أكّد اللحيدان موقعيته الحساسة، كونه يحمل في كفّه ميزان العدل الذي يُلزمه بالنصفة من نفسه ومن غيره، وهذا يجعله حارساً أميناً على ما يصدر عنه من قول وفعل «إنني قاض أعرف دلالات الكلام إن ما يحدث في العراق من خطف للأبرياء وأخذ رهائن أو تفجيرات لا يرضى به عاقل ولا يقرّه مؤمن ولكن إذا كان وراء الإشاعات واختلاق المواقف ورمي الأبرياء بما ليس فيهم مجرمون حاقدون جريئون على الكذب».

تصدر اللغة الدفاعية التي أبداها اللحيدان في بيانه عن إحساس مفرط بالخطأ، فهو لم يقصر بيانه على الشريط المنسوب إليه، بل تجاوزه إلى الانخراط في الممانعة الرسمية للاتهامات المتصاعدة ضد الحكومة السعودية في الغرب والولايات المتحدة. يقول: «إنني وحكومتي بحول الله في غاية البراءة من أن تكون لنا مواقف معلنة تدّعي البراءة وضدّها مواقف سرّية تدعو للفساد، فلم تكن هذه تربيتنا بل نحن وولاة أمرنا أهل صدق وصراحة وأهل عدل ووفاء». وهذه

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الفقرة من البيان تشي بأكثر من تحمّل مسؤولية الدفاع عن الدولة إزاء وصمة الازدواجية التي لحقت بها منذ سنوات. ولم يكن اللحيدان بحاجة إلى هذا النوع من الخطاب التبريئي، وليس من الأسرار الخافية التي تتطلب جهداً خارقاً أو ربما نشاطاً سرّياً من أجل الكشف عن المخزون العنفي في الأدبيات السلفية، ففي المكتبات العامة والجوامع والمدارس ما يكفي من الكتب والمحاضرات الناضحة بتوجيهات جهادية مباشرة، وهي كفيلة بتجنيد العشرات من الشباب غير الراشدين ذهنياً ودينياً للانخراط في مشاريع تضحوية جاهزة. فمئات الأفراد من مواطني هذا البلد الذين تمَّ القبض عليهم في سوريا والعراق ولبنان لم يسقطوا من كوكب آخر، ولم يقرروا الهجرة والجهاد بمحض الصدفة، أو بوحي من حلم رأوه في المنام، وإنما لأن هناك شبكة توجيه ديني صنعت وعياً جهادياً بصبغة دامية.

خلفيات الهجوم على «الإخوان المسلمين»

في الخامس والعشرين من تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٣، فوجئت جماعة «الإخوان المسلمين» في مصر بهجوم عنيف شنّه الأمير نايف بن عبد العزيز عبر جريدة السياسة الكويتية واصفاً الجماعة بـ«أصل البلاء» وقال: «من دون تردد أقولها إن مشكلاتنا وإفرازاتنا كلها جاءت من الإخوان المسلمين». وأضاف: «بحكم مسؤوليتي أقول إن الإخوان لـمّا اشتدت عليهم الأمور، وعُلّقت لهم المشانق في دولهم، لجأوا إلى المملكة فتحمّلتهم وصانتهم، وحفظت حياتهم بعد الله، وحفظت كرامتهم ومحارمهم وجعلتهم آمنين، وإخواننا في الدول العربية الأخرى قبلوا بهذا الوضع، وقالوا إنه لا يجب أن يتحركوا من المملكة، لكن بعد بقائهم سنوات بين ظهرانينا وجدنا أنهم يطلبون العمل، فأوجدنا لهم السبل، ففيهم مدرّسون وعمداء، فتحنا أمامهم أبواب المدارس والجامعات، لكن للأسف لم ينسوا ارتباطاتهم السابقة، فأخذوا يجنّدون الناس، وينشئون التيارات، وأصبحوا ضد المملكة». ومضى الأمير إلى القول: «كان عليهم ـ الإخوان ـ ألا يؤذوا المملكة، وإذا أرادوا أن يقولوا شيئاً عندهم لا بأس، ليقولوه في الخارج، وليس في البلد الذي أكرمهم».

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

وعاب الأمير نايف على أحد الإخوان البارزين، وكان مقيماً في المملكة، التزامه بالخط الأيديولوجي للجماعة وبرمزية مؤسس الجماعة المرحوم الشيخ حسن البنّا بقوله: «إن الرجل ملتزم بأفكار جماعة الإخوان المسلمين التي دمّرت العالم العربي». ويثير هذا التصريح الاستغراب، كونه يفترض أن مجرّد إقامة قيادات الإخوان في المملكة ستؤدّي بالضرورة إلى تحوّل أيديولوجي داخل الجماعة.

والأشد قسوة في هجوم الأمير نايف اتهامه الإخوان المسلمين بالإساءة إلى المملكة، وأنهم «سبّبوا لها مشاكل كثيرة، لقد تحملنا منهم الكثير، ولسنا وحدنا الذي تحمل، إنهم سبب المشاكل في العالم العربي وربما الإسلامي».

وشملت انتقادات الأمير نايف قيادات ورموزاً بارزة في جماعة الإخوان أمثال المرحوم الشيخ محمد الغزالي لأنه ألّف كتاباً نقدياً في الملك عبد العزيز، والزعيم السوداني الشيخ حسن الترابي، كما طالت قيادات إسلامية أخرى مثل الشيخ راشد الغنوشي وعبد الحميد الزنداني ونجم الدين أربكان.

قد يُفهم من هجوم الأمير نايف على قيادة جماعة الإخوان المسلمين بأنه تصفية حساب بأثر رجعي على موقف الجماعة من غزو القوات العراقية للكويت في آب/ أغسطس ١٩٩٠، رغم أن الإخوان، شأنهم في ذلك شأن قطاع واسع من الشعوب العربية، عارضوا بشدّة التحالف الدولي ضد العراق، منفصلاً عن موقفها من غزو قوات صدام حسين للكويت، الذي لم يُختلف على كونه كارثة إنسانية سبّبها الرئيس العراقي ضد دولة عربية جارة.

قلّل بعض المراقبين من أهمية تصريحات الأمير نايف، فيما اعتبرها المتعاطفون مع الإخوان داخل السعودية كبوة فارس أو سقطة ناجمة عن نقص أو تشوّه في المعلومات. غير أن الأمير بدّد في الثامن والعشرين من تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٣ كلَّ التوقعات في مقابلة مع جريدة الشرق الأوسط فأكّد مرة ثانية موقفه من الجماعة، معتبراً إياها «أصل البلاء في العالم العربي والإسلامي». فالأمير يشدّد مجدداً على كون الجماعة هي مصدر مشكلات السعودية، وقام

«المكتبة التخصصية للرد على الوهابية»

التلفزيون السعودي وجريدة الشرق الأوسط بإعادة نشر المقابلة لحسم الجدل الدائر حول تصريحاته.

وفي المقابل عبّر المرشد العام للإخوان مأمون الهضيبي عن دهشته إزاء هجوم الأمير نايف على الجماعة، فيما رأت قيادات إخوانية أردنية أن الهجوم يندرج في سياق «الحملة العالمية ضد الإرهاب» المكافئ للحملة على الإسلام.

وجاء ردّ الفعل المدروس من جانب جماعة الإخوان في رسالة الهضيبي إلى الأمير نايف بعد ثلاثة أيام من تصريحات الأمير نايف، فذكّره بردود الفعل الأولى لقيادات الجماعة التي كانت، بحسب تعبير الهضيبي، «صادمة، محزنة مدهشة» لما تضمّنته تصريحات الأمير من «تجريح شديد واتهامات مستغربة وغير صحيحة».

وتقدّم الهضيبي بإجابات تفصيلية ومحدّدة لقائمة الاتهامات الواردة في المقابلة الصحافية مع الأمير نايف، واستغرب قول الأمير بأن: «الإخوان المسلمين هم أصل مشكلاتنا جميعًا، وإفرازاتنا كلّها». وفي عبارات تظهر بعض التحدّي المستند إلى موقف دفاعي صلب، تساءل الهضيبي أي دور كان للإخوان في «المشكلات التي وقعت في المملكة»، ما لم يكن التمسّك بهويّة والانتساب إلى جماعة هما مشكلة بالنسبة إلى المملكة «وهذا أمر لم يكن يومًا ما خافيًا على المسؤولين في المملكة العربية السعودية، ولكن هل أحد منهم أتى شيئًا ضد المملكة؟». وأكّد الهضيبي التزام جماعة الإخوان بردّ الجميل تجاه موقف حكومة المملكة من جماعة الإخوان في الستينيات.

وبخصوص موقف الإخوان المسلمين أثناء حرب الخليج، نفى مأمون الهضيبي أن تكون الجماعة ساندت النظام العراقي في احتلاله للكويت، وأن هذا لا يتعارض مع رفض الإخوان للوجود العسكري الأميركي في المنطقة، لأن أميركا لم تأت لا لإنقاذ الكويت أو حتى العراق، البلد والشعب، بل جاءت «لاستعمار بلادنا. . بلاد المسلمين ولقهرهم وللتمكين لدولة الكيان الصهيوني. . وكنا نطالب بعدم المسارعة في قبول تدخّلها وإعطاء فرصة حقيقية للدول العربية والإسلامية التي تثق فيها المملكة وباقي دول الخليج لإيجاد قوة عسكرية منها تكون فاصلاً بين الحدود العراقية وحدود المملكة وباقي دول الخليج، ثم العمل

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

على انسحاب القوات العراقية من الكويت، وسواء كان هذا الاقتراح مرفوضًا أو مقبولاً فإنه لم يصدر من أي من قيادات الإخوان المسلمين المسؤولة أي كلمة فيها مساس بالمملكة العربية السعودية وحكومتها أو بشعب الكويت وحكومته الأصيلة أو أي قطر آخر من أقطار منطقة الخليج».

أما عن التجريح الشخصي لقيادات بارزة في الجماعة مثل الدكتور حسن الترابي فقد حاول الهضيبي أن يرسم خطاً فاصلاً بين الجماعة والدكتور الترابي على أساس ما أعلنه الأخير منذ السبعينيات من «اجتهادات فقهية لا تتلاءم مع اختيارات الإخوان المسلمين وأنه كوّن جماعة تخصّه هو قائدها، وانفصل تمامًا عن الإخوان المسلمين، فما معنى أن يُسأل الإخوان عن أقوال أو تصرّفات تسند إليه بعد عشرين عامًا من تركه الجماعة».

ولم يتردد الهضيبي في تقديم استعراض سريع للدور الدعوي الذي اضطلعت به جماعة الإخوان وتأثيراتها الإيجابية في أرجاء البلاد العربية والإسلامية، حيث عملوا «على تنمية مجتمعاتهم ورقّيها وازدهارها». وذكّر الهضيبي الأمير نايف بموقف الإخوان الثابت من المملكة وحرصهم على المحافظة على علاقة ودّية ومتينة بين الطرفين. وفي نهاية الرسالة، لم ينسَ الهضيبي تذكير الأمير نايف بالقاعدة الجماهيرية العريضة في مصر التي خرجت في تشييع جنازة المرشد العام الراحل للإخوان مصطفى مشهور، هذه القاعدة التي ساءتها تصريحات الأمير ولا بدّ أنها عبّرت عن ردود فعل ساخطة إزاءه، وربّما امتدّ الغضب ليستوعب السعودية بأكملها.

إلى ذلك، رأى عضو مجلس شورى جماعة الإخوان المسلمين جميل أبو بكر، في تصريح لجريدة القدس العربي اللندنية في السادس والعشرين من تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٣، أن هجوم الأمير نايف على الإخوان هو رد فعل على ضغوط خارجية.

وثمّة من رأى في هجوم الأمير نايف على الإخوان تصفية لحساب قديم بين المملكة وجماعة الإخوان المسلمين يتضمّن فاتورة إقامة قيادات الجماعة في المملكة والمساعدات التي تلقّتها خلال فترة إقامتها. ورأى بعض آخر في

«المكتبة التخصصية للرد على الوهابية»

تصريحات الأمير بوادر مخيفة لخطة أمنية تستهدف ملاحقة أعضاء الجماعة وقياداتها داخل المملكة، ضمن التزامات مفروضة على حكومة المملكة من قِبل الإدارة الأميركية من أجل المساهمة الفاعلة في الحرب على الإرهاب. وتجدر الإشارة إلى أن هجوم الأمير نايف على جماعة الإخوان جاء متزامناً مع تصريحات أميركية تضع فترة محددة أمام الحكومة السعودية لملاحقة الإرهابيين.

ولكن يبقى السؤال الكبير: هل هناك فعلاً ما يشير إلى تورّط جماعة الإخوان المسلمين في أحداث عنف سواء داخل المملكة أم خارجها أكان ذلك في الماضي أم الحاضر؟

في الإجابات المباشرة، تنفرد إجابة دارجة على توجيه التهمة إلى جماعة الإخوان أنها مظلّة لجماعات راديكالية أو حتى مفرّخة لتنظيمات متطرّفة مارست العنف ضد المجتمع والدولة في مصر. وهذه الإجابة كفيلة بإقفال ملفّ القضية وتسجيل التهمة ضد هذه الجماعة، ولكنّ المسألة ليست بهذه السهولة، كما يبدو.

لقد شهدت جماعة الإخوان جدلاً أيديولوجياً ضارياً انتهى إلى خروج الإفرازات الراديكالية من جسد الجماعة منذ أن نشر المستشار حسن الهضيبي كتابه «دعاة لا قضاة»، يقرّ فيه نزع الوصاية الدينية على المجتمع، وتقويض أي اتجاه تكفيري داخل الجماعة. وتعكس الانشقاقات اللاحقة داخل حركة الإخوان قدرة النبذ الفاعلة للنزوعات الراديكالية، إذ عارض الهضيبي اللجوء إلى سلاح التكفير ضد المجتمع والدولة، وقال بأن كل من نطق بالشهادتين أصبح مسلماً له ما للمسلمين وعليه ما عليهم، وأن مسألة النيّات هي «من شأن الذي يعلم السرّ وأخفى» وعارض من يقول بتبدّل معناها الذي كان شائعاً وقت البعثة النبوية[٢٤].

وفي ما يتصل بإقامة جماعة الإخوان في المملكة منذ المواجهة بينها وبين نظام الرئيس الراحل جمال عبد الناصر، فإن من الضروري وضع الحدث في سياقه التاريخي. فالصراع المحتدم بين مصر عبد الناصر والعائلة المالكة في

(٢٤) حسن الهضيبي، **دعاة لا قضاة**، القاهرة ١٩٧٧، ص ص ١٦، ٢٩ وما بعدها.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

السعودية يأتي كعنصر فاعل في صراع الإخوان مع نظام عبد الناصر واضطرار قيادات الإخوان إلى الهجرة إلى المملكة والعيش فيها، وقد حافظت الجماعة على علاقة متوازنة مع السعودية، ولم يعرف عن الإخوان ما يشير إلى موقف عدائي أو إساءة، بل تأخذ الأدبيات الحركية الدينية والعلمانية في العالم العربي على جماعة الإخوان في فترة الستينيات تواطؤها مع الأنظمة الرجعية الممثلة حينذاك بنظامي الحكم في السعودية والأردن، وكانت الجماعة تُتّهم بمحاباة السعودية إن لم يكن العمالة لها.

ولا شكّ أن قيادات الإخوان ساهمت في نشر ثقافة دينية وسطية ناهضة، إضافة إلى المشاركة الفاعلة في وضع مناهج التعليم الديني والتدريس في الجامعات السعودية. أما بخصوص الإقامة في المملكة فلم يرافقها تأسيس لشبكة تنظيمية تابعة للإخوان، ولم يكن فكرهم جذّاباً وسط المجتمع الديني الوهّابي، باستثناء دوائر ضيّقة تبنّت بعض أفكار سيد قُطب الواردة في كتابه «معالم في الطريق». فثمة خط في المجتمع الديني الوهّابي ينزع إلى تجسيد فكرة الخروج على الجاهلية العالمية الحديثة، بل ثمة إشارات لها في كتاب «التوحيد» لمؤلفه الشيخ صالح الفوزان، الذي عارض ضمنياً إغراق سيد قطب العالم بأسره في بحر الجاهلية دون استثناء. وجدير بالذكر أن كتب السيد قطب الممنوعة في مصر كانت، حتى وقت قريب، تطبع وتوزّع داخل السعودية، رغم إجراءات المنع المفروضة على الكتب الدينية غير المصنّفة ضمن الكتب الإسلامية/ الوهّابية. علاوة على ذلك، مثّلت كتب سيد قطب والإخوان المسلمين إجمالاً الثقافة الحركية المطبوعة لدى منظمات دينية سعودية في الخارج، جرى عن طريقها اجتذاب أعداد غفيرة من الشباب في الخارج. ونذكر على سبيل المثال أن «الندوة العالمية للشباب الإسلامي» المموّلة من الحكومة السعودية طبعت كتاب «معالم في الطريق» عدة طبعات وبلغات مختلفة باسم الندوة، التي تمثّل جهازاً دينياً وهّابياً نشطاً خارج المملكة، ويعمل بصورة رئيسية في الولايات المتحدة وبدرجة ثانية في أوروبا وتعقد اجتماعاته السنوية في الرياض.

وعلى أية حال، فباستثناء الإشارات البعيدة التي تربط فكرة الجاهلية عند

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

سيد قطب بالخط السلفي المتشدد في المملكة، يبدو القول بوجود علاقة بين الإخوان والحركة الوهّابية في السعودية مجرّد دعوى لا تستند إلى دليل قوي. هذا إذا ما عرفنا أن الأدبيات الدينية الوهّابية تشتمل على ذخيرة عنف تفوق بأضعاف كمّية العنف الموجودة في ثقافة الحركات الإسلامية في الشرق الأوسط قاطبة. وبالتالي فإن القول بتورّط جماعة الإخوان بوضع أُسس العنف في المملكة كلام تعوزه الدقة والموضوعية، فماذا يعني انتشار كتبهم ولا سيّما كتب الشيخ محمد الغزالي الداعية المعروف بصوت الاعتدال، والذي لا ننسى كتاباته المناهضة للتطرّف الديني بنزعته التكفيرية للمسلمين والتي تعدّ نزعة أصيلة في المدرسة الوهّابية.

من جهة ثانية، يمكن وضع هجوم الأمير نايف على جماعة الإخوان في سياق ما ألمح إليه الباحث في مركز دراسات الأهرام ضياء رشوان حول تعقيدات الوضع الداخلي، وبصورة أدقّ في سياق التجاذب الحادّ داخل الأسرة المالكة. وهناك من يرى أن جناح الملك عبد الله يميل إلى تبنّي خطاب إسلامي معتدل، وهو أقرب بالتالي إلى الإخوان المسلمين بوصفهم جماعة تميل إلى الاعتدال في خطابها الديني والسياسي، وقد رعى هذا الجناح عبر المنتديات الفكرية، سواء في مهرجان الجنادرية أو في كلماته المفتوحة أو في اللقاءات الثنائية، إشاعةَ فكر إسلامي وسطي. والغريب أن النداء الذي أطلقه الملك عبد الله بعنوان «خيركم خيركم لأهله» في مشروع إبقاء الأعمال الخيرية ولا سيما التبرّعات في حدود المملكة، قابله الجناح السديري بحملة مضادة تنادي بفتح أبواب التبرّعات والأعمال الخيرية على الخارج على أساس الاهتمام بالأمة الإسلامية قاطبة. وهذا التعارض ليس سوى أحد تمظهرات الخلاف داخل الأسرة المالكة، حيث يحاول طرف اجتذاب التيار الديني في معركته، فيما يحاول الآخر إرساء أسس استقرار داخلي، وترميم علاقات خارجية تصدّعت منذ ٩/ ١١.

عموماً، كان ثمة نزوع نحو تركيز الهجوم على جماعة الإخوان المسلمين لتخفيف الضغط المتزايد على المملكة من الولايات المتحدة ومن الغرب عموماً. وفي الوقت الذي يتّفق العالم كله على أن السعودية أصبحت منبعاً للتطرّف

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الديني، يأتي اتهام الإخوان المسلمين محاولة لتوجيه الانتباه إلى عدوّ مفتعل، قد يفيد في حرب الحكومات على الإصلاح السياسي.

قد يُنظر إلى وجود عدد من الجهاديين المصريين، بمن فيهم الشخصية الثانية في شبكة القاعدة الدكتور أيمن الظواهري، إضافة إلى عدد آخر من المصريين هم أعضاء في تنظيم القاعدة، ويحتلّ بعضهم مناصب قيادية في التنظيم، كأدلّة إدانة على تورّط جماعة الإخوان المسلمين في الشأن السعودي وفي «الإساءة» إليها بحسب الأمير نايف. غير أن الأمر لا يبدو سهلاً، فالرياض، وليس القاهرة، تتحمّل عبء وتبعات الانتقادات الأميركية التي تُجمع على اتهام السعودية بالسماح لمواطنيها، ولبعض مسؤوليها أيضاً، بتمويل مجموعات متشددة وتنشئة التطرّف.

لقد كثّفت الولايات المتحدة ضغوطها على المملكة من أجل اعتقال أعضاء القاعدة المشتبه فيهم. ولعلّ تقرير «السي آي أيه» المنشور في مجلة التايم الأميركية في الثاني من كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣ عن تحذيرات واشنطن للرياض بشأن تفجيرات محتملة داخل المملكة يقوم بها تنظيم القاعدة، قد أعاد الاهتمام إلى المملكة بدل محاولات القذف بكرة النار خارج الحدود.

والواقع أن الحكومة السعودية قامت بخطوات مبكّرة في مسعى لتحويل النقد والضغط الموجّه إليها. ففي العام ٢٠٠١ أعلن ولي العهد (الملك عبد الله) مبادرة مثيرة للجدل تقضي بتطبيع العلاقات العربية مع إسرائيل، في مقابل عودة الأخيرة إلى حدود ١٩٦٧. وقد فسّرت هذه المبادرة على أنها لا تستهدف السلام في الشرق الأوسط بقدر ما هي محاولة سعودية لتغيير المزاج العاملي الموتور ضدها وقلب الصورة عنها من دولة حاضنة لمجموعات إرهابية إلى دولة صانعة للسلام.

وقد يتجاوز هجوم الأمير نايف على الإخوان دولة المنشأ نفسها، أي مصر، من أجل تبديل التصوّر المتنامي في الولايات المتحدة، وربما في مناطق أخرى من العالم، بأن المملكة هي مركز الجاذبية بالنسبة إلى الحركات الإسلامية الراديكالية في العالم. وكان هناك قادة سعوديون يبحثون عن «كبش فداء» يتحمّل

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

اللوم بالنيابة عنهم في حوادث ٩/ ١١ ، كيما يتموضع الضحايا البدائل في بؤرة اهتمام قادة حملة مكافحة الإرهاب بدلاً منهم. ولأن البحث عن ضحايا في داخل السعودية يثبّت التهمة ويبقي الأضواء الكاشفة مسلّطة عليها فإن خيار الخارج يصبح أسهل لأنه يجنّبها المزيد من الإرباك في وضع بات مفتوحاً على كل الاحتمالات بما في ذلك مصير الحكم السعودي نفسه.

تعميم المسؤولية

«الإرهاب ظاهرة دولية»، توصيف يتجاوز حدّ البحث عن أسباب تفجّره، ويمثّل شكلاً من أشكال السلوة والدفاع عن الذات. فحزمة التبريرات المدرجة في خطاب الدولة السعودية، لمواجهة تهمة باتت تحيط بها من كل جانب، تنزع نحو تبرئة الذات، وعزل الظاهرة عن منشأها الجغرافي والأيديولوجي. فثمة إلحاح على توصيف الإرهاب المحلي بانبثاثاته الخارجية على أنه ظاهرة انشقاقية مقطوعة الجذور، وفي أحسن الأحوال إدراجها في إطار أوسع، أي دولي.

وحقيقة الأمر أن الإرهاب في صوره المتناسخة في بقع عديدة من العالم محليّ النشأة. فالتنظيمات المصنّفة في قائمة الإرهاب الأميركية ما زالت تخضع للفحص والجدل، باعتبار أن كثيراً من هذه التنظيمات (وبخاصة التنظيمات الفلسطينية وحزب الله في لبنان) هي تنظيمات تناضل ضد الاحتلال وتحمل مشاريع تحرير في ديارها وتملك من مقوّمات الشرعية بهويّتها الوطنية ما يجعلها قوى تحرّر تسعى نحو أهداف مشروعة وواضحة[٢٥]. أما الجماعات الإرهابية التي تنتمي تكوينياً وأيديولوجياً إلى السعودية فإنها تحمل مشاريع تحرير العالم، وتتبنّى استراتيجيات تدميرية غير مشروطة، تنطلق من عقيدة أن المعمورة تغرق في الجاهلية، وثمة بقعة ضوء مشتعلة يجب أن تنفذ إليها فيعمّ فيها نور الإسلام، ولكن عبر شاحنات مفخخة، وأحزمة ناسفة، ونيران الأسلحة الفتّاكة، تطاول

---

(٢٥) Madawi Al-Rasheed, Hizbollah model challenges credentials of Riyadh-Amman-Cairo axis, published on July 23, 2006 at: http://www.saudidebate.com/index.php?option=com_content&task=view&id=224&Itemid=5

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

البشر والشجر، والطفل والمرأة، والإنسان والحضارة، وكل منجز إنساني قائم على وجه الأرض.

وأفراد هذه الجماعات يتحدّرون جميعاً من أب وأم محلّيين، ويتلقَّون تعليمهم في مدارس الحكومة ويتشرَّبون الخصومة مع الآخر في لغة دينية صارمة، ويملأ أسماعهم خطاب التحريض الدعوي في المسجد وحلقات الدرس الديني، ويُنقلون في رحلة ذهنية إلى عالم آخر يحققون فيه وجودهم المبدّد دنيوياً.

فالمنظومة التربوية المعلولة تسوق تياراً يغرق في خطاب الهلاك، معزولاً عن أية مؤثرات خارجية تعينه على إخضاع الذات للمراجعة رجاء تحصينها من الانسياق وراء مشروع القرابين في مهمة مجهولة الغاية. وهي المنظومة ذاتها التي حرّكت نزعة الغزو في بقاع شبه الجزيرة العربية قبل قيام الدولة وبعدها. فالتسابق نحو تحقيق مهمة وطء بلاد الشرك بخيول الموحّدين لم يكن محشوثاً بالرغبة في إشاعة السلم والمحبة، بل كان خطاب الفتح وغزو الديار الكافرة، هو مضخّة التحريض على سفك الدم إلى حدّ السفه، ومصادرة ممتلكات الغير، وسبي النساء والذراري، وقطع الأشجار وطمر الآبار، ومصادر الحياة كافّة. إنها مكوّنات الصورة التي ترسمها غزوات «جيش الموحّدين» الأوائل، فهذا كان حال الطائف، وتربة، ومكّة المكرمة، والمدينة المنوّرة، وحائل، والجنوب، والشمال، والشرق، وحتى دول الجوار نالها حيف الدعوة وإرجافات الدعاة، فتدافعت جيوش الدعوة إلى عُمان والإمارات والعراق والشام.

هذا الخطاب الفتحوي ظل متماسكاً، لم يطله التحريف والتبديل، لأنه بكلمة أخرى خطاب الدولة نفسها، التي ظلّت تشحنه بكل مقوّمات البقاء، لأن في ذلك بقاءها. كيف نشأت هذه الجماعات، وما هي المحرّضات الأيديولوجية والسياسية والاجتماعية التي دفعتها للانزلاق نحو حافات الإفناء الجماعي؟ فقد تحوّل تمزيق الجسد لدى هذه الجماعات إلى مجرّد ملهاة دامية، إرضاء لغريزة معلولة تزجّ بطوابير المهووسين في معركة، لم يعرف سواهم كُنهَها ولحظة بدايتها وأغراضها، وتبقى الخاتمة مفتوحة ما بقيت الثقافة الدينية القادرة على تبريرها وإطلاق غرائز الغزو، وما بقي هناك من يوطّن النفس على «إهراق الدم إطفاءً

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

لغضب الرب»، كما يفعل الفراعنة مع فورة نهر النيل المنذرة بالغرق، فيقدّمون أجمل ما لديهم من بنات إطفاءً لغضبة النهر.

إن العناصر المنفلتة من قبضة الدولة لا تبرئ ذمّتها بحال، فقد تغذّت على المائدة نفسها، وارتدت اللباس ذاته، وحملت ملامح الوجه نفسها، ونطقت باللغة عينها، وعلاوة على ذلك فكّرت بالطريقة ذاتها، لأن أدوات التحريض مازالت قائمة وهي الأعلى صوتاً، والأشد تأثيراً في نفوس التيار المستلب.

لا يجب أن تُحمَّل التجربة الأفغانية رزايا وكوارث المندسّين فيها، فقد حافظ الجهاد الأفغاني على وجهة قضيته، وهويّته، وأهدافه، فكان مشروعاً لتحرير التراب الأفغاني من الاحتلال السوفياتي أولاً وأخيراً، ولم نقرأ في أدبيات أي من التنظيمات الجهادية في أفغانستان أنها رفعت شعار الأممية وفكرة «إصلاح الكون»، وحتى حركة طالبان رغم ولادتها غير الطبيعية وأيديولوجيتها التنزيهية الصارمة، لم تُستدرج إلى مشاريع خارج الحدود ما خلا امتدادها الطبيعي والإثني، فنزعتها الاستئصالية كانت محلّية وموجّهة ضد قوى أفغانية داخلية، ولم تخترق المجال الحيوي لمناطق أخرى خارج أفغانستان، ويبدو ذلك واضحاً من غياب العنصر الأفغاني في كل العمليات الإرهابية التي وقعت خارجه، سواء في «غزوة سبتمبر»، أو في الشيشان، والصومال والسودان وكينيا وشبه القارّة الهندية، وأخيراً في العراق ولبنان وحتى فلسطين.

هذا الإرهاب في شكله الفريد نما وترعرع داخلياً، وخرج من فضاء الدولة مبشّراً برسالة منبثّة في الكتاب المدرسي، وفي الخطبة الدينية في الجامع، وفي الكرّاس الشعبي، والشريط الديني، وفي المخيم الدعوي، وفي مجاميع الفتاوى والأحكام لكبار العلماء. وهذه السلسلة المتراصّة من الحلقات، تمثل منظومة تربوية متكاملة كفيلة بإنشاء رؤية كونية لطوابير من التضحويين المثقلين بعبء الدعوة، والذين يبلغون نشوة النصر بالسقوط في محرقة الموت العابث.

تلك الطوابير لم تتأهل سوى لمهمة ليس فيها تركة، ولا رسالة للإحياء والأحياء، الذين لا يعرف عنهم سوى أنهم قرابين في معركة لا عنوان لها. ولا غرابة في ذلك، فالثقافة الدينية المسيّدة توصل أتباعها إلى نقطة اللاعودة، حيث

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

يفقد ضحاياها التعبير عن أنفسهم، أو البوح بأهدافهم، لأن الموت حين يكون هدفاً نهائياً يتحوّل إلى مسرحية خرساء يُرفع فيها الستار عن الموت ويُسدل على نهاية مبتورة لا تفسير لها.

فقوافل اليائسين من أوضاع سياسية محلية تُشحن بخطاب ديني تفخيخي، وتُجنّد ضمن فِرق الانتحاريين الذين يبحثون عن مناطق شاغرة في العالم، لإطلاق غريزة إهلاك الحرث والنسل، بعد أن فشلت الدولة في إعادة احتضانهم أو ترويض الفورة الإيمانية التي تغمرهم. وكان بإمكان الدولة النفوذ إلى هذه الطوابير من البوابة التي دخلت منها إليهم أول مرّة، يوم كانت تغرس فيهم فكرة الفتح، من أجل محو ذاكرة مثقلة بكل مسوّغات العدوان على الآخر المختلف، ولكنها ألقت لهم بسلاح أصبح أداة التخاطب لديها، وهو العنف، بهدف استعادة هيبة الدولة وليس من أهدافه التوصّل إلى معالجة جذرية للعنف.

لا يغفل انخراط عناصر سلفية جهادية في حوادث إرهابية خارجية المخاطر على الساحة المحلية، فالمخزون الكبير من العنف المصدّر في جزء منه إلى الخارج، قابل للاستثمار محلياً، إذا لم يُنزع فتيل التدمير منه، فالمنظومة العقدية القادرة على تصنيع كتائب الهلاك للانخراط في معارك الخارج، قادرة بالزخم نفسه على ضخّ أعداد ضخمة من المتحمّسين لخوض حرب التطهير الديني محلّياً وضد السكّان المحليين وبالمبرّرات الدينية ذاتها، فهذا علماني ملحد، وهذا رافضي مشرك، وذاك صوفي ضالّ، وهلم جرّا. إن فتاوى التكفير وأحكام الردّة التي تصدر في حق مفكرين وعلماء وصحافيين ليست شيئاً آخر سوى فتاوى القتل. والشحن الديني المتفجّر في منتديات الحوار على الإنترنت، والمدافعة المتصاعدة بين متواطئين على خطاب ديني تنزيهي، والتحريض الجماعي ضد فئات دينية وسياسية وأيديولوجية مصنّفة في خانة أهل الضلال، ورسائل التهديد المتوالية لقيادات دينية وسياسية في هذا البلد، كل ذلك يوفّر مبرّرات الحرب الدموية. وحينئذ ستكون الدولة بأسرها جزءاً من هذه الحرب، التي لن يجري النظر إليها حينئذٍ بوصفها طرفاً محايداً بل ستتحمّل عواقب هذه الحرب، الوخيمة في كل الأحوال.

«المكتبة التخصصية للرد على الوهابية»

ليس هناك من يقبل بتنصُّل الدولة من مسؤولية كبح جماح العنف، فالجميع يدرك أن هذا العنف جزء من خطاب ديني رسمي، وأن مسؤولية محاصرته، ودرء خطره تقع على عاتق الدولة بدرجة أساسية، كما أن الهروب بالدولة والمجتمع إلى خيار أمني في سبيل تحقيق مآرب، أقل ما يقال عنها أنها غير وطنية وغير نزيهة، هو أشبه ما يكون بـ«الكتف القانوني» بلغة أحكام لعبة كرة القدم، فهذا الخيار يتلبّس العنف ذريعة من أجل تعطيل خيار الإصلاح السياسي، كمدخل صحيح ووحيد لأزمات الدولة الأمنية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

كما أن الحوار الوطني، المراد تحميل عنوانه معاني يفصلها أمدٌ بعيد عن الوظيفة المقررة له، لا يجب أن يتم في الغرف المغلقة أو ينحو إلى تقديم قراءات نافرة تلامس سطح القضايا وتغفل عن قصد وسابق إصرار علويّ العمق المعتلّ، فهذا الحوار يجب أن يتم في الهواء الطلق، ويكشف خبايا أزمة الخطاب، ويقدّم تصوّرات لحلول شاملة.

إن محاولة استدراج المجتمع بقواه الفاعلة نحو الاصطفاف خلف الدولة في مواجهة تحدّيات داخلية وخارجية تشبه إلى حد كبير الاستقواء بالخصم للانقضاض عليه في وقت لاحق، فالإصلاح السياسي وحده هو الكفيل بإنقاذ الجميع، وهذا ما يجدر بالجميع إدراكه، حكاماً ومحكومين. فالاستقواء الحقيقي هو ما يكفل الانسجام بين المجتمع والسلطة، واختلال الميزان يعني في نهاية المطاف انقطاع حبل الأمن، والانفلات السياسي.

ولا تسقط المسؤولية عن القوى الاجتماعية والسياسية الناشطة في إحباط مفعول محرّضات العنف المحلّي، كونها جزءاً من خارطة طريق العنف، وانفجاره سيمتد إلى رؤوسها ورموزها، ومن الضرورة بمكان ممارسة ضغط كثيف على الحكومة من أجل الدخول إلى حل مشكلة العنف من بوّابته الصحيحة. أما الانسحاب من الميدان لمصلحة الخصمين الحليفين، أي الدولة والجزء المتشدد من تيارها الديني، فهو قرار خطير بل إن ثمة ما يعزز الحاجة إلى بناء تكتّل وطني عريض ومنظّم لمواجهة انفجار الظاهرة العنفية محلياً، فالمصطفّون خلف تيار العنف كثر، والطامحون إلى الانزلاق الجماعي في

مستنقع العنف كثر أيضاً، وهناك من الذخيرة الدينية الكافية ما يجعل انفجار العنف ممكناً في أي وقت. صحيح أن الدولة مسؤولة، وستبقى كذلك في كل الأحوال، ولكن القوى الوطنية والدينية بكل أطيافها مسؤولة أيضاً عن محاربة الظاهرة. ويتحمّل علماء الدين من ألوان الطيف المذهبي كافّة، السنّي والشيعي، قسطاً خطيراً من المسؤولية الدينية والاجتماعية، فالدين ما زال المكوّن الرئيسي في ثقافة المجتمع وسلوكه العام، بالنظر الى ما يواجه الإسلام من عملية تشويه واسعة النطاق، ويقدَّم الآن ملتحماً بالحزام الناسف، والشاحنة المفخخة، وصورة الانتحاري الساديّ.

لقد تمّت مصادرة مجتمع، ودين، ودولة، من قِبل جماعة لا يمكن الزعم بعزلتها عن محيط شديد التوتّر، ما زال يتغنّى بأمجاد الفتح، وعلى كاهل التيار المعتدل داخل الطيف المذهبي الواسع تقع مسؤولية بث ثقافة التسامح الديني، ونبذ العنف بكل أشكاله، كوسيلة في التعامل مع الآخر، والقبول بالتعددية كمبدأ ديني وإنساني.

إنّ دور الاتجاه الوسطي المعتدل من علماء الدين السنّة والشيعة في الضغط على الدولة جوهري لفتح آفاق الحل الشامل بدلاً من الركون إلى خيار أمني يُفضي في خاتمته إلى إشاعة أجواء العنف. وإن الحل الأمثل يتم عن طريق إرساء أساس صلب لحوار وطني يكون قاعدة لإصلاح حقيقي وشامل، ولا يقف عند حدود تبادل الرأي، ومعاضدة الدولة في محنة من صنع يدها.

الجذور الدينية للعنف السياسي

إن الميل المتعاظم نحو القذف بمسؤولية انفجار الظاهرة العنفية في المملكة خارج الحدود يمثّل أحد تعبيرات رفض الاعتراف بالمشكلة، وبالتالي رفض البحث عن حل. وحقيقة الأمر أن هذا النوع من التفسير يركن، رغم سطحيته، إلى شكل وبُعد محدّدين من ظاهرة العنف، وهو العنف الموجّه ضد الدولة، والذي أخذ طابعاً مسلّحاً. بهذا التحديد تُعتبر الظاهرة العنفية حديثة العهد في هذا البلد، ولكن حين يُنظر إلى العنف باعتباره ظاهرة ممتدة في شكلها وأبعادها، فإن

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

العنف قديم وأصيل في الدولة وفي موروثها العقدي، فالدولة لم تنشأ إلا على أساس الاستعمال المفرط للعنف المسلّح، ولم تتوحّد إلا بحدّ السيف، ونحر الرقاب، وإهراق الدماء، وترويع سكان المناطق الأخرى، واستباحة الممتلكات.

لم يتوقف العنف حتى بعد قيام الدولة السعودية الثالثة عام ١٩٣٢، فقد أصبح جزءاً من سياسة الحكومة مع السكان من أجل بسط السيادة وإخضاع المناطق. هذا العنف الذي عكس نفسه في مصادرة حرية الاعتقاد، وإكراه السكان والمقيمين على التعبّد بطريقة محدّدة، وتكفير المخالفين، والدعوة إلى استئصالهم، والتحريض على القتل والتضييق على من لا يعتنق العقيدة الدينية الرسمية. فقد كان عنف الدولة موجّهاً ضد المجتمع بقيادة التيار الديني المتشدد.

وبات انتشار ظاهرة العنف السياسي في السعودية يهدد بحروب دامية، واستنزاف شديد لقوى المجتمع والدولة. وكان العنف قد بدأ في مساحة محدودة، ولتحقيق أغراض محدودة أيضاً، من قبيل قتل الأجانب، ثم تصعّد إلى مستوى منابذة الأجانب في شبه الجزيرة العربية على خلفية دينية، واقترب لاحقاً من مواجهة سلطة الدولة وإرغامها على الاستجابة لمطالب التيار السلفي المتشدد أو إسقاطها وتأسيس بديل ديني منها.

وعزّز ظهور أزمات أمنية واقتصادية وسياسية واجتماعية إمكانية التوسّل بالعنف بشكل واسع، فباتت الحياة السياسية السعودية تشهد دورة من العنف لا تكاد تنتهي. وجاءت أعوام التسعينيات من القرن الماضي لتضيف مخاوف جديدة منذ أن خلقت أزمة الخليج الثانية مناخاً جديداً من التوتّر بين المجتمع والدولة، حين بدأت قوى سياسية محلية بمحاسبة السلطة والجهر بمطالب إصلاحية.

وغدت المواجهة العنيفة، مع بداية الألفية الثالثة، الممارسة اليومية الأكثر شيوعاً واستخداماً، سواء من جانب السلطة الحاكمة وأجهزة الدولة أو من طرف حليفها اللدود، ولم يقتصر العنف على الممارسة المادية والفعل اليدوي، بل سرى بشكل واضح إلى الممارسة الفكرية والثقافية، وأصبح العمل الثقافي محقوناً بلهجة العنف الحادّ والإرهاب الفكري.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

إن استعمال لهجة ذرائعية سعياً إلى تبرئة ساحة الدولة أو الفكر الديني الناشط في فضائها وتحميل «الآخر» الخارجي، لا يقدّم إجابة حاسمة، بل هناك من الأسباب الكافية ما يجعل تصاعد العنف السياسي ظاهرة جديرة بالدراسة في سياق البحث عن تقديم تفسيرات دقيقة لنشوبها وارتساماتها الاجتماعية، وبما تُحدثه من خلخلة عنيفة في بنى المجتمع والدولة معاً.

ولم يعد خافياً أن العنف ليس نبتاً غريباً في هذا البلد، وأن الظروف الأخرى ما هي إلا عوامل تنشيط لعناصر العنف في الفكر الديني المتشدد لتحويله إلى ذخيرة في حرب الذات المغتربة، والجنوح بها نحو العنف ضد الآخر، بلا هويّة. وعندما لم تفلح تلك الفئات المدرّبة على الخيارات القصوى في التعبير عن ذاتها واحتياجاتها في إيجاد قنوات تعبير سالكة وكفيلة بإيصال صوتها، قرّرت، في ردّ فعل منها على الانسداد الشامل في أفق الدولة وقنواتها، أن تلجأ إلى ما ألِفت من لغة التعبير المدوّية، والتي أخذت طابعاً عنفياً وتعصّبياً فاحشاً. فشمولية الدولة أنتجت جنينها الشمولي، ألا وهو التيار الديني المتشدد، وذلك بتبنّي خيارات شمولية تهدف إلى إطاحة كل النظم، وإزالة كل البنى المجتمعية، وإقامة البديل الانفرادي.

إن فشل الدولة في الوفاء، منذ أواسط الثمانينيّات من القرن الماضي، بالتزاماتها بوصفها دولة الرفاه بحسب تكوينها ووظيفتها، أدّى من الناحية العملية إلى انفصام الرابطة السببية بين السلطة والمجتمع، تأسيساً على أن تلك الرابطة نشأت من أجل تحقيق منفعة متبادلة يمكن تكثيفها في معادلة الولاء مقابل الرفاه.

فالدولة التي وعدت رعاياها بالعيش في فِردوس الأرض تحوّلت إلى جحيم بالنسبة إلى كثير من الرحّالة المحلّيين الباحثين عن وظيفة محتشمة، ومقعد في الجامعة، وسرير في المستشفى، قبل التفكير في مأوى وسيارة ورصيد في البنك باعتبارها من مزايا دولة الرفاه. وكان بؤس العيش هذا، يغذي مشاعر التضحية بالذات، من أجل وضع حدّ لرحلة البحث المضنية عن مخرج آمن من الحياة الفاقدة للكرامة.

وذلك أن الانجراف المتواصل نحو عالم مزدحم بكل أمتعة الدنيا ومتعها

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

يُحدث تدميراً للذات غير قابل للتعويض، حين تعجز الذات عن الارتقاء إلى مستوى الحصول على بعض تلك الأمتعة، لتنهض خيارات الحسم المتطرّفة، فإمّا الارتهان إلى ذلك العالم والتسليم به والقبول بكل إملاءاته أو تفجيره. وقد جاء حسم الخيارات، من أجل تحسين الظروف الخاصة بالأفراد والجماعات، متطرّفاً بسبب عجز الدولة وإهمالها.

في المقابل، تملك الثقافة الدينية التقليدية في بلادنا قنوات ولغة استثمار فاعلة لكثير من الإحباطات التي يعيشها الأفراد، فضحايا الدولة يحملون أكفانهم استعداداً للانخراط في مشاريع تضحوية ينهون فيها حساباً عسيراً مع الواقع البائس الذي يعيشونه. فالشعور باليأس الذي ينتجه تردي الوضع الاقتصادي والمعيشي والاجتماعي يخضع للاستغلال من لدُن الجماعات الدينية المتشددة، التي تتعامل مع اليائسين بطريقة توثيق صِلتهم مع العالم الأخروي والتعويض المنتظر للملتصقين به، ممثلاً في جنات النعيم، والحور العين، والقصور الموعودة. فانسداد الأفق الدنيوي تفتحه الجماعات الدينية عن طريق خطاب أخروي شديد الإغراء، وتبني أيديولوجية الموت بوصفها الخلاص المريح والباعث على الاطمئنان لخاتمة محمودة. والانتقال بين العوالم يحقق غايات دينية ودنيوية، فأهل التطرّف الديني يرون أنهم يحققّون فيه رضا الربّ بإعداد كتائب الموت من أجل مقاتلة العاصين من عباد الله أو المنحرفين عن جادّة الإيمان الصحيح باعتقادهم، فيما يحقق أهل الدنيا، أي الحكام، الاطمئنان إلى أن أخطاءهم السياسية قابلة للغفران والصفح دنيوياً، حين ينثال المحرومون في الدنيا للانضمام إلى صفوف الموت فتتشرّب الأفئدة بعقيدة الشهادة، ويبدأ خطاب أخروي يغمر قلوب المحرومين وينسيهم ارتكابات السياسة والسياسيين. بذلك يتقاسم الحاكم ورجل الدين مهمة التعامل الضالّ مع الضحايا، فإذا فشل الأول في تأمين حق الحياة لضحاياه انبرى الآخر كيما يقنعهم بجدوى الموت وجدارته. ويتعزز هذا التواطؤ غير المعلن بين الحاكم ورجل الدين كلما ضاقت سُبل العيش وحار الحاكم في الإجابة عن أسئلة الضحايا المنتظمين في طوابير الصباح أمام مكاتب العمل والعمال ينشدون فرصة العمر غير القابلة للتعويض فضلاً عن التكرار.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

مع تبدّد الخيارات تصبح مجالس الوعظ التيئيسية مرتعاً خصباً لذاكرة منهكة، لم تعد تملك سوى التسليم بخيار مريح يمتلئ بكل المحرّضات على نسف الجسد في معركة حاسمة. فحين يفقد أهل الدنيا الجدارة في الاستجابة لنداءات المحبطين يتولّى الواعظ المؤدلج مهمة سرد رواية النحر، التي تبدأ بالتزهيد في الدنيا ثم ترتقي للتحذير من الركون إلى الظلمة والظالمين باعتباره موجباً لمسيس النار، وتنتهي بالدعوة إلى بذل المهج في طريق الحق الذي حُرمت منه الضحية في الدنيا.

لقد أهملت النداءات الراشدة من أجل تأمين طريق آمن للخروج من أزمة الدولة المتشابكة بتبنّي النهج الإصلاحي، وبذلك قدّمت مبرّراً إضافياً لجماعات العنف كيما تنفرد بالحل على طريقتها في التعامل مع مشكلات الداخل، تماماً كما أن الإحباط العام الذي أصاب القوى السياسية والاجتماعية بعد إعلان الأنظمة الثلاثة (النظام الأساسي، ونظام مجلس الشورى، ونظام مجالس المناطق) في آذار/ مارس ١٩٩٢ قد أفضى إلى فعل مدوّ في الرياض عام ١٩٩٥ والخبر عام ١٩٩٦. وكانت تفجيرات الرياض في أيار/ مايو ٢٠٠٣ بمثابة تحدٍّ للموقف الرسمي من نداءات العقل المنطلقة قبل أشهر من وقوعها والمجمعة على أن «صلاح الوطن بإصلاحه»، كما أخبرت بذلك حكمة الموقّعين على وثيقة «رؤية لحاضر الوطن ومستقبله»، والتي كان بإمكان العائلة المالكة أن تنظر إليها دون خشية كرسالة خلاصية لن تتكرر في سياق تاريخي تسير فيه الدولة إلى مصير معلوم، وكان بإمكان السلطة أن تخمد الأصوات المجنونة والظواهر العنفية المتوحشة.

كان الخطاب الإعلامي المحلي في السعودية حتى منتصف العقد الأول من القرن الواحد والعشرين عديم الفاعلية والجدوى، في ملامسة القضايا الاجتماعية والمشاكل السياسية والاقتصادية وإيجاد الحلول لها، لأنه ينتهي في الغالب لمصلحة الدولة ويوفّر لها الغطاء القانوني للتمادي أحياناً في السياسات الخاطئة، التي يتمّ بها خنق الصوت الآخر حتى غدا، إلى وقت قريب، غير مسموع. وفي مثل تلك الأجواء، التي تغلق فيها أبواب الأمل والتغيير، يتوالد العنف المضاد

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

وتكتمل دورة العنف السياسي لتسيطر على الحياة العامة، وتأتي النتائج المدمِّرة على غير صعيد، ومن أشدّها إيلاماً الانتهاكات الصارخة لآدمية الإنسان وحقوقه الأساسية، فمن هو المسؤول عن ذلك، أهو الفكر الديني المتطرف، أم الدولة، أم كلاهما معاً؟!

حين نرى إلى العنف من زاوية مولّداته لا بد أن نتعامل مع حُزم متعددة الأبعاد كونه لا يولد من مصدر واحد. فمبرّرات العنف متفاوتة القوة والتأثير والفعل، ولا بد من الإحاطة بجميع تلك المبرّرات وفق المجالات أو المستويات المندرجة فيها والتي يمكن إيرادها كالآتي:

١ ـ على المستوى السياسي

هناك قائمة من المبرّرات على النحو الآتي:

أ ـ شمولية النظام السياسي وتسلّطه وغياب المشاركة الشعبية والتمثيل السياسي المتعادل.

ب ـ افتقار الدولة إلى آليات تتيح للقوى السياسية فرصة التعبير عن آرائها ومزاولة العمل السياسي التنافسي.

جـ ـ غياب المؤسسات الديمقراطية القادرة على إيصال أصوات الشعب إلى السلطة. فالإلحاح في استعمال المجالس المفتوحة، كآلية نهائية ووحيدة لإيصال الصوت والحاجات، قد يصلح في التنظيم الاجتماعي البدائي وليس في ظل دولة واسعة ومنظّمة وممأسسة.

د ـ استعمال الأساليب القهرية في التعامل مع أصحاب الرأي الآخر سجناً وتعذيباً ومنعاً من السفر وحرماناً من الوظيفة.

هـ - انسداد قنوات التغيير السياسي، وإخفاق الخيارات السلمية في حمل السلطة على إصلاح ذاتها، وتالياً تبدّد الأمل في الدولة كطرف وحيد في عملية التغيير السياسي.

و ـ تجاهل الدعوات المتكررة إلى عقد حوار وطني لمناقشة القضايا

الأساسية والمصيرية على المستوى الوطني سعياً وراء إيجاد حلول حاسمة وعادلة، وصولاً إلى تحقيق الإجماع الوطني.

٢ ـ على المستوى الاقتصادي

تندرج المبرّرات الآتية:

أ ـ الاختلال الطبقي الحادّ بسبب التوزيع غير المتوازن للثروة، حيث تقابل طبقة الأثرياء المحدودة العدد نسبة سكانية عالية تعاني الفقر، وغياب العدالة الاجتماعية، وتزايد التفاوت الطبقي.

ب ـ فشل الدولة وعجزها عن تلبية الحاجات الأساسية للمواطن كالعمل، والتعليم، والسكن، والصحة.

جـ ـ انسداد أفق الحل الاقتصادي الشامل، وتوقّف شبه تام لعجلة التنمية.

٣ ـ على المستوى الفكري

هناك مبرّرات عديدة من أهمّها:

أ ـ إفلاس الخطاب الأيديولوجي للدولة، فالإخفاقات المتوالية للسلطة في مجالات التنمية الداخلية، والقضية القومية والإسلامية (فلسطين مثلاً) وحتى على المستوى الإقليمي (الوحدة الخليجية ومتعلقاتها) كشفت خواء الخطاب السياسي للدولة السعودية.

ب ـ أزمة الهويّة الحادّة للدولة السعودية، فانهيار الأوضاع الاقتصادية قد فجّر أزمة خطيرة مرتبطة بتكوين الدولة ومصيرها، حيث أن الهويّة ارتبطت بقدرة السلطة على توفير كمّية مال وفرص معيشية محتشمة كافية لإخماد أو تأجيل سؤال الهويّة، فكان السكان يقبلون على مضض بأنهم سعوديون ما دامت الأحوال المعيشية مستقرة، ولكن مع التردّي المتواصل في الأوضاع الاقتصادية شعرت العائلة المالكة بأن السكان باتوا غير حريصين، إن لم نقل ممانعين، على التمسّك بهويّة لم تمنحهم سوى الحرمان والبؤس.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

٤ ـ على المستوى الاجتماعي

تبرز المبرّرات الآتية:

أ ـ نشوء قوى اجتماعية مهمّشة تعيش الاغتراب في موطنها، وتشعر بعبء الدولة عليها بسبب لامبالاة السلطة بمصير هذه القوى وإهمالها لحاجاتها الأساسية والأوّلية، وبالتالي فهي لا تشعر بأي التزام أدبي ومعنوي تجاه سلطة لم تتعرف إليها سوى من خلال قمعها وإهمالها وفسادها.

ب ـ غياب المشروع الوطني الحامل للأمل بالنسبة إلى غالبية السكان والهادف إلى تحقيق طموحاتهم.

إن قائمة المبرّرات سالفة الذكر تمثّل لدى الجماعات الراديكالية مضخّات كفيلة بتوليد العنف من أجل قلب الواقع وتغييره جزئياً أو كلّياً، وفي الحد الأدنى إشاعة الفوضى فيه من أجل إيصال رسالة تنبيهية وتحذيرية إلى من هم في السلطة.

وثمة دافع ينزع بنا إلى تسليط بعض الضوء على المبرّرات المباشرة لتفجّرات العنف، وقد نجد في المحرّكات التالية ما يلبّي بعض الحاجة إلى تفسير الشكل التصعيدي للعنف الذي ظهر في السعودية منذ عام ٢٠٠٣. وهذه المحرّكات هي على النحو الآتي:

١ ـ الفكر الراديكالي الشمولي بنزعته الاستئصالية التقويضية، كما تعكسه الأدبيات الدينية.

٢ ـ الفشل في استيعاب التيار الديني السلفي ضمن مساحة عمل سياسي حرّ وقادر على امتصاص النشاطية المتنامية وسط هذا التيار، منذ بدء الارتدادات السياسية للتجربة الأفغانية على الداخل.

٣ ـ تعاظم العنصر الشبابي داخل التيار الديني السلفي المتشدد، مدفوعاً بالإحباط واليأس من التغيير السلمي.

دور الدولة في العنف الداخلي

يمكن المجادلة بأن تفجّر العنف بطريقة غير مسبوقة منذ عام ٢٠٠٣ لا يمثل

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

ظاهرة أمنية فحسب، أي بوصفها أحداثاً متفرّقة ومتباعدة من حيث الزمان والمكان، وإنما يتعدّاها إلى ما هو أخطر بكثير. وذلك أن المملكة تشهد منذ سنوات عدّة حوادث لم تألفها من قبل كالتفجيرات المتعدّدة، واختطاف الطائرات والأشخاص، والتمرّد في السجون، والاغتيالات التي شملت رجال أمن ورجال دين (اغتيال الشيخ القاضي السحيباني في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣)، والتمرّدات الجماعية المسلّحة كالتي وقعت في نجران سنة ٢٠٠١، ونتجت عنها حملة من الاعتقالات واقتحام المدينة بالمدرّعات العسكرية، إضافة إلى القتل في الشوارع كما حصل حين أقدم أحد الأمراء (فهد بن نايف بن سعود) على قتل أحد المواطنين (منذر القاضي) في الرياض سنة ٢٠٠٢.

ثم نعمت المملكة ببضعة أشهر من الهدوء، نتيجة اتفاق غير مكتوب بين وزارة الداخلية وعدد من مشايخ التيار السلفي ممن يصنّفون تحت مسمّى «مشايخ الصحوة» قضى بأن تخفِّف أجهزة الأمن وطأتها عليهم وأن تفسح لهم في مجال الإعلام الداخلي والخارجي، وفي الحركة بإلغاء منع السفر، مقابل السعي الجادّ لتهدئة الشارع السلفي، الأمر الذي تبلوّر في سنة ٢٠٠٤ بتشكيل «اللجنة المناصحة» بإشراف وزارة الداخلية.

ويبقى السؤال: هل حقاً خرجت الحكومة من المعركة ضد الإرهاب بانتصار كاسح بعد استدراجها اثنين ممن تصفهم بمنظّري الجماعات الإرهابية أو رموز التيار التكفيري الجهادي هما الشيخ علي الخضير والشيخ ناصر الفهد للاعتراف أمام شاشة التلفزيون في ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٣ بتراجعهما عن فتاوى سابقة حول مجاهدة الكفار والمشركين بما يشمل الدولة؟ أوَهل تتوقّف النزعات المتشددة بمضمونها الأيديولوجي على اعتراف شخصين أو أكثر، بما ينتج عنه إحباط للمفعول التدميري لهذه النزعات وتطويق لمناطق انتشارها؟ وهل المشكلة في الأصل هي مشكلة مجموعة صغيرة شبّت عن الطوق وخرقت الإجماع؟

هذه الأسئلة وغيرها، حين تُدرج في سياق منفصل، ستأتي بإجابة واحدة، وهي أن الدولة نجحت في «تجفيف منابع الإرهاب»، وأصابت التطرّف في مقتل، وبالتالي حققت النصر المؤزّر على الإرهاب. أوَليس هذا ما أوحى به عدد

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

من المقالات المنشورة في الصحف المحلية بعد اعترافات الشيخين الخضير والفهد، حين وجدت هذه المقالات فرصتها في إخراج المكبوت في الصدور للعلن ضد ممارسات التيار الديني المتشدد.

ليس الأمر كذلك، على أية حال، فنحن نتعامل هنا مع قضية ذات أبعاد متعددة، لا يمثل فيها الإرهاب سوى الجزء الأشد ظهوراً وحضوراً، وهناك أجزاء أخرى هي مصدر قلق شديد لدى الغالبية العظمى من السكان. والأمر الواضح هو أن ما تحقق لا يعدو كونه انتصاراً مبتوراً للدولة وليس للمجتمع، فمعضلة العنف ليست قابلة للاختزال، والاختناقات الحادّة لا يمكنها أن تنحل بضربة حظ أدّت إلى القبض على شخصين، أو عبر إدخال التيار الديني في البلاد في أتون معركة داخلية، يمارس فيها رجل الدين دور المحقق بالنيابة عن وزارة الداخلية من أجل تمييز المعتدل من المتطرّف داخل التيار الديني. إن التبدّلات الفجائية والبهلوانية في المواقع وخلط الأوراق بغرض إخراج الدولة في المحصّلة النهائية من الباب الخلفي في عملية اصطياد كبش فداء جاهز للإبقاء على العقل المدبّر معافى من تبِعات التخطيط والتدبير والتمويل في صناعة التطرّف، فشلت في صياغة قصة محبوكة الفصول، فقد دلّت بداياتها على الخاتمة، حتى بات معلوماً أن التطرّف ليس شخصاً، وإنما هو منهج تفكير وسلوك وذهنية حاكمة أملت على المجتمع تفسيرات خاصة في قضايا الدين والمجتمع.

ليس الخضير والفهد وحدهما مسؤولين عن تنشئة جماعات متشددة، وإلا نكون قد سمحنا لتسرّب التطرف من منافذ أخرى عبر تبرئة الفكر الديني المتشدد الذي ما زال يحظى بالرعاية المعلنة والمستترة. فأشكال التطرف المتفشية لم تعد مرهونة بما يُزرع من قنابل في حي سكني أو مؤسسة نفع عام أو جهاز أمني، بل هي ممتدة في السلوك العام، وتبدأ أول مرّة في تشكيل النظرة تجاه الآخر وتسري في العلاقة معه وصولاً إلى استئصاله؛ إنها بكلام آخر مسؤولة عن الإعدادات الذهنية لأجيال تم حقنها برؤية معيّنة إلى الكون والحياة والإنسان على هذا الكوكب، وشكّلت البنية التحتية لمناهج التفكير لدى معتنقيها وزوّدتهم بكل مشرعنات التضحية بالنفس والآخر لخدمة أهداف دنيوية وليست دينية.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

وهذا ما يدعو إلى التذكير مراراً بأن اجتثاث جذور الإرهاب وتجفيف منابعه يتطلبان نهجاً متقدّماً في تشخيص «واقع الحال» قبل الاندفاع نحو حلول قد تبدو، في ظاهرها، قاطعة لدابر الإرهاب، ولكنها ما تلبث أن تكشف عن أزمات أخرى أشد ضراوة. لقد ألفت الدولة هذا النوع من الحلول طوال تاريخها، حين كانت تستأنس بما تحققه من انتصارات آنية على تلك الظواهر المتفجّرة بصورة مباشرة في وجه السلطة، فيما تُغفل عن قصد أو من دونه ما سينشأ في المستقبل من تداعيات مشتقّة من تلك الظواهر، التي اعتقدت الدولة أنها محقتها بصورة نهائية. يدلّ هذا على شيء واحد، وهو غياب مؤسسات استراتيجية قادرة على وضع سياسات مستقبلية كفيلة بامتصاص التوتّرات الداخلية واحتواء تداعياتها الآجلة، استناداً إلى معطيات دقيقة وواقعية. فالخطر الداهم ليس مصوّباً ضد مركز السلطة فحسب، بل اتسع نطاقه ليدقّ أبواب البيوت، ويتسلّل من النوافذ، ويتسرّب عبر التلفزيون والراديو والكتاب والإنترنت والصفّ المدرسي، ليختم دورته الإنتاجية باستيلاد مجتمع التوتّر، الذي يبحث عن ضحاياه في الداخل والخارج، فهل يمكن القول بعد ذلك بأن الدولة غير مسؤولة عن البقع المتفجرة؟!

لم يتجاوز الاستبسال المفتعل في دحض ظاهرة العنف حتى الآن حدَّ البهرجة الإعلامية بتأثيرها الآنيّ، ولكنها بالتأكيد ستكون ـ كما هو الحال في تجارب سابقة ـ سريعة الضمور، لأنها مصمّمة في الأصل لغرض إحداث تغييرات في السطح دون المساس بجوهر القضية المراد معالجتها، ولأنها أيضاً ترجمة غير أمينة للرغبة في إيجاد الحل لمشكلات الداخل. وبمعنى آخر فإن الاستنفار الأمني بكل أشكاله هو محاولة لتقديم إجابة عاجلة ـ وإن كانت غير متقنة ـ عن أسئلة تتدفق من خارج الحدود حول النشاطية غير المسبوقة لجماعات العنف ومصادر تغذيتها ومساحة انتشارها في الداخل، فهي تصدر عن إحساس خادع بضرورة درء تهمة الأبوية لهذه الظاهرة، بُغية الإجابة عن سؤال الخارج، الصادر حصرياً عن الولايات المتحدة والغرب عموماً، وفحواها «إننا معكم شركاء في مقاومة الإرهاب، ونحن، في الوقت نفسه، من ضحاياه». ولكن هل

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

توقّفت ماكينة العنف عن العمل، وهل حمم الإرهاب جرفها سيل التدابير الأمنية المشددة؟ بالطبع كلا، والسبب، ببساطة، أن وقود العنف مازال يتدفق في هيئة خطاب ديني استنفاري شمولي يستمدّ قوته من الركب السياسي المرافق له والعاضد لحضوره المتصل.

إن محاكمة رموز التشدد الديني (وتحديداً الشيخ علي الخضير، والشيخ أحمد الخالدي، والشيخ ناصرالفهد)، بحسب تصريح وزير الداخلية الأمير نايف في ٧ شباط/ فبراير ٢٠٠٥ تستبطن هروباً من حقيقة مواجهة الذات، والمراجعة النقدية للسجّل الأيديولوجي، الذي ما زال متماسكاً ومنبثّاً بدرجة فاعلة في الفضاء الإعلامي المحلي والخارجي المموّل محلياً[٢٦]. فما زالت فتاوى التكفير، وتنزيه الذات، وقذف المجتمعات بأحكام قصوى تمثّل عناصر مركزية في الخطاب الديني المبثوث عبر وسائل الإعلام الرسمية وشبه الرسمية. ولا يضمحل مخزون التشدد بمجرد تطويق فعله التفجيري، بل هناك حاجة مشدّدة إلى إخضاعه للفحص الشامل، لأن حمَلة الأفكار المتطرفة نشأوا وغرفوا وتشرّبوا من المخزون نفسه، وهذا لا يعني بتاتاً إدانة لمجمل محتوياته. فالمخزونات الدينية والأيديولوجية عموماً تمرّ بلحظات مراجعة نقدية، لا تهدف بالضرورة إلى تقويضها، بل تحريرها من انسدادات مصيرية، بما يتطلّب إعادة تقويم للأفكار والاجتهادات. ولكنّ بعضاً من هذه المخزونات يجفّ في لحظة تاريخية حين يفشل في وعي اللحظة المعيشة وشروط الاستمرار، كما تخبر عن ذلك تجارب أكثر من تسعة مذاهب دينية خرجت من تاريخ المسلمين.

ولأن الدولة الحالية مؤسّسة على عقيدة دينية فإنها غالباً ما تحسب المراجعة النقدية تجريحاً وتالياً تجريداً لمشروعيّتها، وبالتالي فإنها تلجأ إلى عمليات إعادة تمَوضع مستمرة وتصفيات داخل التيار الديني دون التفريط فيه، والدفاع عن متبنّياته العقدية، بوصفها ضماناً لصون الأيديولوجية المشرعنة للدولة. والنزوع المتعاظم لجهة زيادة الجرعة الدينية في المجال الإعلامي إنما يصدر عن إحساس

---

(٢٦) صحيفة عكاظ الصادرة في جدّة، ٧ شباط/ فبراير ٢٠٠٥.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

عميق بالغُرم الفادح من تآكل الرصيد الديني للسلطة، والرغبة الجامحة في تعويض الغرم بتأكيد الهويّة الدينية للدولة، وإن تسرّب عبرها ما يفصح أحياناً كثيرة عن التزام وثيق بمجمل المتبنّيات العقدية، بما فيها تلك المتبنّيات ذات الصبغة المتشددة.

لم يعد الأمر يتطلّب جهداً ذهنياً فريداً للقول بأن عودة سريعة ستتمّ إلى حيث يقف السكان بانتظار نهاية فصل المواجهة الأمنية بين الدولة والإرهاب، هذا المسوّغ الذي أرادت منه الإدارة الأميركية أن يتحوّل إلى مكافئ سياسي لمعاداة الساميّة ولتصادر باسمه إرادة العالم، ويبدو أن حكومات كثيرة قد تلقّفته كيما تشغل به اهتمام رعاياها وهمومهم. فهذه البكائية المثيرة للشفقة في قصة الإرهاب قد تمدّ في عمر الأزمة، ولكنها بالتأكيد لا تقصي الحاجة المتعاظمة لدى السكان إلى البحث عن تسوية لها. فالتعويل المفرط على حلول استثنائية لأزمات السلطة يوهن قدرتها المستقبلية على إدارة الأزمة، لأن الملفّات العالقة تحتضن عناصر تفجُّر أخرى، فيما الآفاق تقترب من الانغلاق المحكم على صانع القرار، حيث لا وقت، حينئذ، للاختيار.

لهذا السبب، جاء الحل الأمني منذ بداية المواجهة مع الجماعات المسلّحة في الداخل مفصولاً عن سياق المعالجة الشاملة لأزمة الدولة، وكأن الأخيرة تتعامل مع قضية طارئة أو حادثة مقطوعة الصلة عن مجريات داخل مأزوم. فقد جرى اختزال الحوار الوطني بين خصمين هما الدولة وجماعات التشدد، ودعْ عنك الطابع الكرنفالي للحوار ومداولاته الساذجة أحياناً. ولذلك فإن ما يشي به اعتراف رموز التشدد يثير الريبة، فما قيل عن مقدّمات الاعتراف من ترتيبات الغُرف المغلقة والمشاورات السرّية بين أطراف داخل التيار الديني يؤسّس لشكل حواري معلول، يقوم على استعراضات القوة، وإعادة تصفيف الولاءات الداخلية، وتصفية الحسابات السياسية، وأخيراً إصدار شهادة براءة لذمّة الدولة، في مقابل عملية تخصيب لاتجاه ديني بديل يتموقع خلفاً لسلفٍ جرى إحراق أوراقه ضمن صفقة تسوية، وفي ذلك إجهاض مبكّر لأية محاولات حوارية مستقبلية. فإذا كانت الدولة بكل المخاضات العسيرة التي مرّت بها منذ نحو

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

عقدين من الزمن لم تشقّ مساراً صحيحاً نحو الإصلاح الشامل فإن الحوار الوطني لن يغدو أكثر من كونه جزءاً من المهرجانية الخطابية التي اعتادها السكّان وهم يُقحمون في دورة دعائية أخرى لمصلحة منجزات غير مشهودة، وقد تفضي في الختام إلى الترتيبات الثنائية نفسها عبر إعادة تفعيل وتطوير لمفهوم «الشرهات» تحقيقاً لغاية الاحتواءات المنفردة والقاصمة لظهر القوى الوطنية الفاعلة.

من جهة ثانية، إن محاولة إشغال السكان بالمنجز الأمني (أي اعتقال عدد من رموز التشدد الديني في الداخل، وإقبارهم سياسياً واجتماعياً) قد تبدو في ظاهرها مسكّناً آنيّاً ولكنها لا تدخل ضمن آليّات الحل الإستراتيجي، الذي لم يتم اعتماده حتى الآن من قبل صانعي القرار في الدولة، إذ لا يمكن تصوّر إستراتيجية حل شامل دون وجود تشخيص شامل لأزمة الدولة. فبالرغم من أن المولّد الأيديولوجي للتشدد يعمل بطاقته شبه الكاملة فإن العوامل الأخرى الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ناشطة هي أيضاً، وتغذّي مشاعر السخط وسط الغالبية العظمى من السكان.

لا يكفي نجاح الدولة في إغلاق بؤرة للعنف هنا وبؤرة للإرهاب هناك، بل يكمن انتصارها الحقيقي في القدرة على الوصول إلى مصادرهما، وهذا يتطلب إرادة عليا واستراتيجية شاملة وجريئة ترسي أسس الحلول الجذرية لمشكلات اقتصادية واجتماعية وسياسية وأمنية، تماماً كما لا يمكن تصوّر إصلاح سياسي مثمر دون بنية تحتية قادرة على صونه وتطويره عبر تشجيع مؤسّسات المجتمع المدني، ووضع آلية فاعلة لحوار وطني واسع وممتد، وإطلاق الحرّيات العامة في الصحافة، والتعبير، والتشكّل النقابي على أساس مهني وحقوقي.

الحداثة المفجِّرة

إنّ الاختلال الخطير بين داخل يجري تشويه تحوّله التحديثي، تمهيداً للانقضاض عليه، وحداثة ذات نزعة إمبريالية قد ولّد ظواهر شديدة التفجرّ والتناقض. فالتكنولوجيا المتقدمة صاحبتها ظواهر أصولية متطرّفة وأصبح العنف

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

وسيلة مجابهة مع تلك التكنولوجيات المنبعثة من دوائر إمبريالية تستحوذ عليها رغبة تحويل العالم إلى سوق ضخم لتصريف منتجاتها، وتقسيم العالم إلى مجتمع منتج وآخر مستهلك، كتمظهر آخر لثنائية المستعمِر والمستعمَر.

والتحديث غير المتوازن في السعودية، شأن بلدان أخرى في العالم، قُبالة حداثة معولمة وبصورة أدقّ إمبريالية في الخارج، فجَّر ويفجِّر على الدوام تلك الظواهر الراديكالية التي أخذت هي أيضاً شكلاً آخر من أشكال العولمة، ليس كردّ فعل على أوضاع محلية اقتصادية واجتماعية وسياسية مختلّة فحسب، بل على أوضاع دولية لا تقلّ اختلالاً.

إن توجيه النقد إلى الخطاب الديني الأصولي، ومناهج التعليم الرسمي، وفساد النظام السياسي والطبقة الحاكمة، والأوضاع الاقتصادية المتردّية والتخلّف الثقافي والعلمي، وهي عِلل قاصمة، قد يتطلّب ـ أحياناً ـ إدراجه في مدار تحوّل كوني أضفى صبغته الخاصة على هذه الاختلالات. فالخطاب الديني المتخالف عولمياً نجم عن انهيار الحدود بين الخاص والعام، أي بين رسالة إصلاح الدار ورسالة إصلاح الكون، فهذا العنف العابر للقارّات يواجه كل ضغائن الحداثة تجاه الآخر، حتى أصبحت قِيَم التحضُّر منبوذة نبذاً دينياً، لأنها تحوّلت إلى قِيَم المجتمع الغالب والحضارة الغالبة وفي النهاية الاستعمار.

إنه عالم تُختَطف فيه المبادرات من الشعوب من قِبل فئة قليلة وتمتدّ عملية الاختطاف لتشمل الجماعات والدول. وليس من قبيل المصادفة أن تعزّز جماعات العنف العابر للقارّات وجودها في المناطق التي يتمّ فيها صُنع مستقبل تفقد فيه الشعوب والحكومات القدرة على المبادرة.

إن التغيّر المباغت في أوضاع اجتماعية واقتصادية وتقنية خلال فترة زمنية وجيزة، والانغماس في مشاريع تحديثية فائقة السرعة جنباً إلى جنب مع حداثة متغوّلة بنزعة إمبريالية، أفضى إلى تفجير طائفة من التناقضات صوّبت سهامها إلى الذات والآخر، وتلك كانت خلاصة تعاكس سيريّ بين الداخل والخارج.

صورة التناقض تلك ظهرت، بوضوح مثير للذعر، في انهيار البرجين في

نيويورك في ٩/ ١١. فهذا الحادث المهول فجّر بأحجام مضاعفة نزوعات إمبريالية كامنة ومؤجّلة داخل دوائر القرار وجماعات المصالح في الدولة العظمى الوحيدة، فأحضرت إلى الواجهة نظرات كانت تترجّح للسقوط في الصراع الدولي، فتعززت مقولات فوكوياما في «نهاية التاريخ» وأطروحة صموئيل هنتنغتون في «صراع الحضارات»، من بين طروحات أخرى صدرت في فترات متقاربة لتقدّم رؤية فلسفية لغزو العالم، على أساس أن النموذج الليبرالي الغربي في نسخته الأميركية وحده النموذج القابل للتعميم كونياً. وراحت هذه النظريات تقدّم الطُّعم إلى جماعات عديدة في العالم للانزلاق إلى ساحة مواجهة غير متكافئة على أساس صراع الخير والشر، وانبعثت من جديد مرحلة الاستعمار في طوره الجديد متسلِّحاً بمبررات القوى الاستعمارية القديمة، أي بضرورة أن يعاد للغرب دوره الإمبريالي في السيطرة على العالم. ولذلك فإن الخطيئة التي وقعت في ٩/ ١١ رهنت استقلال الشعوب وسيادة الدول بخيارات قهرية حين منحت القوة العظمى في العالم نفسها حق استعمال القوة بسفهٍ شديد وإطاحة الدول ووضع خرائط للعالم دون اكتراث لقوانين الأمم المتحدة والاتفاقيات الدولية. هذا الجنوح المفرط في استغلال هجمات ٩/ ١١ لإنزال العقاب الجماعي ضد العالم كان لا بدّ له أن يفجّر ردود فعل لانمطية على التنكيل الإمبريالي بالعالم، ثم جاء الاصطفاف المشين مع الإرهاب الإسرائيلي ضد الشعبين الفلسطيني واللبناني محمولاً على عنوان مكافحة الإرهاب، ليضخّ مزيداً من شحنات التوتّر لدى جماعات جاهزة للموت، أنتجتها مشاريع التحديث المشوّهة في بلدانها وجاءت الحداثة الإمبريالية لتملي الرغبة في اقتحام محرقة الموت من أجل التحرر من فورانات القهر المفروض عليها.

ولربما ساهمت الاستعلانات الكثيفة لنيّات مبيّتة بإعادة تنظيم العالم والشرق الأوسط على وجه التحديد، في رد فعل على حوادث منفردة، في إدخال المنطقة العربية والإسلامية إلى ساحة مواجهة مفتوحة بين الولايات المتحدة وحركات التطرّف. فإعادة تنظيم العالم إذن مثّلت أحد مرتكزات الاستراتيجية الأميركية الجديدة في «دولة ما بعد الحداثة» كما نظّر لها روبرت كوبر الخبير في الشؤون

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الآسيوية وقضايا الإرهاب الدولي. فهذه الدولة تشكّل الإطار المفهومي الجديد للعلاقات الدولية وتُشرعن عودة نظام إمبريالي جديد يتخذ من هجمات ٩/ ١١ ذريعة مضخّمة لقلب أوضاع العالم، كما تشي مقدّمة رئيس الوزراء البريطاني السابق توني بلير، الذي اعتبر أن البحوث التي ضمّها كتاب كوبر تمثّل تصميماً لعالم آخر تسوده قِيَم الغرب.

حقيقة الأمر أن أطروحة «دولة ما بعد الحداثة» وأطروحات أخرى مماثلة تزرع مادّة تفجيرية هائلة في مناطق عديدة من العالم، وإن اعتماد الشرق الأوسط كمنطلق لتطبيق الأطروحة من شأنه إشعال التوتّر في عدد من بلدان الشرق الأوسط، فقد كانت السعودية الجزء الأشد التهاباً بسبب فرضية العلاقة الوطيدة بينها وبين حوادث ٩/ ١١. فالحملة الإعلامية المكثفة ضد جماعات التطرّف المنبعثة من الأراضي السعودية، والمتضمنة لتهديدات بخرق السيادة الوطنية عن طريق تغيير خارطة المنطقة واستبدال نُظم سياسية مصنّفة ضمن قائمة دول ما قبل الحداثة من خلال القوة الغاشمة هذه الحملة حرّكت نازعاً مغموراً لسنوات عدة يتمثّل بحركات التحرير والنضال ضد الاستعمار في فترة ما قبل الحرب الباردة. ويتم استعمال العودة إلى الاستعمار المباشر، كما حدث في أفغانستان والعراق، كإستراتيجية وسلوك سياسي في قضية الصراع العربي الإسرائيلي، ويعيد دون ريب وبصورة تلقائية إحياء قوى التحرر الوطني. غير أن العنصر الإضافي في المواجهة مع الاستعمار هو دخول جماعات جديدة متسلّحة بخطاب ديني راديكالي كانت، في فترة سابقة، تقاتل في خط موازٍ مع الخط الأميركي وأهدافه السياسية.

هذه الجماعات لم يكتمل نموّها إلا داخل مشروع تحديث مشوّه في بلدانها الأصلية، ولمّا أبصرت أن طريقها إلى التغيير على تعارض مع حداثة إمبريالية التقت وعناصر احتراق محلية أدّت إلى اشتعالات متوالية داخل بلدان هذه الجماعات وخارجها. ولعلّ ما قاله زعيم تنظيم القاعدة من أن الولايات المتحدة والغرب عموماً «لن ينعما بالأمن قبل أن ينعم به أبناء فلسطين»، يلخّص بدقة ما تسبّبت به الحداثة الإمبريالية في العالم من كوارث اجتماعية واقتصادية وثقافية.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

فالتسوير الجماعي لأوروبا والولايات المتحدة من خلال تكتّلات سياسية وأحلاف عسكرية كان يهدف إلى درء تهديدات أمنية قريبة وبعيدة. ولكن بُناة السور كثيراً ما يغفلون، ببلاهة أحياناً، أن الاضطرابات الهائلة التي تموج بها المناطق الواقعة خارج السور ستفضي إلى تحطيمه وقد تسمح بتسلّل جماعات ناقمة على عولمة مؤمركة ذات نزعة إمبريالية، كيما تعيد لها بضاعة مستوردة فاسدة، أي العنف بشكل ديني بدائي.

إنّ دولة ما بعد الحداثة مُصمَّمة من أجل محاربة دول ما قبل الحداثة، التي ما زالت تنوء بثقافة تقليدية نائية عن العصر، وبتخلف اقتصادي واجتماعي وسياسي، والتي يتعيّن بحسب أطروحة كوبر، إخضاعها لنظام تبعية جديد من أجل إعاقة حركات المقاومة بأشكالها كافّة، ومنعها من تهديد المصالح الحيوية لدولة ما بعد الحداثة، التي هي نسخة معدّلة للتمركز الأوروبي الأميركي، ومعادَلة المركز والأطراف كما صاغها سمير أمين.

ولكنّ دولة ما بعد الحداثة لا تسلم من نشوء ظواهر مضادة. وكما أن دولة الحداثة أفرزت خارجها ظواهر الفقر والتخلف والاستبداد في دول ما قبل الحداثة، وجرى التعامل معها بالدبلوماسية المتوحشة والحرب، فإن الظواهر الراديكالية والعنفية هي ردّ فعل تلقائي على دولة ما بعد الحداثة التي تتوسّل الآن باستراتيجيات قديمة، من أبرزها الاستعمار المباشر، مع إقحام العنصر الديني في المعادلة.

وتقدّم هذه الاستراتيجيات مبرّرات التصادم في المستقبل، كما تصنع مناخات محتقنة صالحة لنشوء ظواهر أكثر راديكالية من ذي قبل، بحسب قانون الفعل وردّ الفعل. فحين تكون سيادة الدول مهدّدة ما لم تحصل على صكّ براءة بعدم رعاية الإرهاب، وحين تطلق دولة ما بعد الحداثة يدها في أرجاء العالم، لا يمكن حينئذ سوى توقّع اندلاع معارك التحرير والنضال. وحين توصم أديان الشعوب الأخرى وثقافاتها بالعنف والتخلف والرجعية والإرهاب لتحريك حاملات الطائرات وإطلاق الصواريخ شديدة التدمير على بلدانها، دون مبرّرات صلبة، يكتسب النضال ضد الاستعمار زخماً شعبياً وسياسياً أقوى من السابق، يوم كان

مشروع التحديث المشوّه في مرحلته الطفولية، والدولة في تحالف مع الخارج، والاستعمار نفسه لم يكن بهذه المباشرة والوقاحة، والأهمّ أن منسوب الوعي لدى شعوب المنطقة لم يكن بهذا المستوى الصاعد.

انطوى تحويل الإسلام إلى خصم حضاري لدولة ما بعد الحداثة على رسالة شديدة الوضوح والهلع، تساعد على وضع تصوّر لطبيعة المواجهات المحتملة، فهي ليست «صدام بين أصوليات» كما يذهب إلى ذلك الباحث الباكستاني طارق علي، بل هو صراع بين دولة ما بعد الحداثة والعالم، وإن دفع الإسلام إلى قلب المواجهات وتحويله إلى عنصر عداوة مناوئة للدولة المزعومة يستدرج جماعات دينية عديدة إلى معركة تؤكّد الدعوى المرفوعة ضد الإسلام بكونه محرِّضاً أساسياً على تهديد الأمن والسلام الدوليين «بحسب المفهوم الغربي»، وبخاصة لشعوب دولة ما بعد الحداثة الأوروبية ـ الأميركية، تمهيداً وتبريراً لتغيير العالم بأسره.

ولا مناص في ظل السير الحثيث نحو إطالة أمد قرن العبودية، بحسب وصف طارق علي للقرن العشرين، من تكاثر الحركات الأصولية التي ستخرج من الأحياء الفقيرة، وبيوت الصفيح، ومعامل الأسياد، ما أصرّت الحداثة الإمبريالية على انتهاك حقوق الشعوب في الاستقلال والحرية والكرامة، وستظل فلسطين قضية عربية وإسلامية محرّضة على النضال بأشكاله كافة. فالحداثة الإمبريالية ترفد الآن وبتبجّح غير مسبوق الأفكار الصهيونية اليمينية المتطرّفة بكل الوقود الإرهابي لاستعماله ضد الشعب الفلسطيني، ونشر الدمار في القرى والمدن الفلسطينية، وهذا كلّه يغذّي مكائن الغضب والتطرّف في الشرق الأوسط. فلا يمكن بعد الآن إشهار مأساة نيويورك وواشنطن في وجوه أطفال فلسطين.

إن الاسترسال مع رواية الدراما الأميركية لحوادث ٩/١١ وإكراه العالم على الاستمرار في البكاء على ضحايا نيويورك وواشنطن، ريثما تتموضع كتائب القوات الأميركية على الخارطة الدولية، فقد جدواه. فالرواية المأسوية كسبت تعاطفاً دولياً يفوق بأضعاف ما حصل في هيروشيما وناغازاكي، وفي فلسطين ولبنان وفيتنام، وجرى استغلالها ببشاعة حين سمحت الإدارة الأميركية لنفسها،

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

وباسم ضحايا البرجين، بغزو العالم بحثاً عن أثمان تعود أولاً وأخيراً لفئة من أصحاب المصالح داخل الولايات المتحدة، وهم صنّاع القرار والمصير في الإدارة الأميركية.

ويؤكّد الانجراف الحادّ نحو احتلال مناطق مختارة من العالم، باسم مكافحة الإرهاب، أن شروط التطرّف والإرهاب تصنعها دولة ما بعد الحداثة الأميركية. وهذا لا يحبط مطلقاً وبأية حال دعوى أن مناهج التعليم الديني تشتمل على موادّ أوّلية وأصلية لصنع التطرّف، ولا يهزّ مطلب التيار الإصلاحي العام في بلادنا بأن الإرهاب يُجابَه بالإصلاح السياسي وليس بالإرهاب كما توهّم الرئيس الأميركي جورج بوش الابن في خطاب بُعيد حوادث ٩/١١. ومؤسف القول إن إلصاق تهمة التفجيرات الانتحارية بتيار عنفي نشأ في ديارنا، وفي ظل عملية تحديث مشوّهة تتحمّل مسؤوليتها الدولة، أسدل ستاراً سميكاً على حداثة إمبريالية تقودها أميركا للعودة بالعالم إلى مرحلة الاستعمار المباشر.

عقيدة التنزيه

في تصوير أدبي ينضح تحريضاً وتعبئة من أجل اللحاق بركب المجاهدين، كتب أحدهم: «انطلقت كتائب الفتح الإسلامي في الأرض تنشر الخير، وتلقّن الإيمان، وتكسر شوكة الطاغوت، من أجل أن يُعبد الله وحده في الأرض. ووجد في ذلك التاريخ المشرق نماذج رفيعة أجادت ـ بحقّ ـ صناعة الموت لأنها تريد الحياة الكريمة، سواء كانت الحياة على هذه الأرض بالنصر وإعلاء كلمة الله أم بالحياة عند الله».

هذه العقيدة التي حرّكت الإخوان وأفراد القبائل في نجد للانخراط في مشروع الغزو بقيادة ابن سعود لم يجر إطفاء محرّكاتها حتى بعد قيام الدولة، فالمدوّنات الأولى الناقلة لهذه العقيدة حافظت على زخمها وإشعاعيّتها وسط الأنصار والتابعين الجدد. وليست هذه المدوّنات الشاحنة لنزعة الغزو والغارة على الآخر موقوفة حصراً على الحيّز العقدي المحض، وإنّما تحمل دفعات روحية محرّكة لإيصال رسالة مَنْ في السماء إلى مَنْ هم في الأرض. وهذه

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

المدوّنات لم تنقل إلى «دارة الملك عبد العزيز» كجزء من تراث ماضوي قد يعود إليه المنتصرون لإحياء ذكرى الأمجاد القديمة، ولم يتم التعامل معها باعتبارها جزءاً من «الوثائق الوطنية» أو حتى النجدية، بل تندرج في مشروع إعادة إحياء للتراث قد تم تمويله ورعايته من قبل الدولة كيما تعيد إحضار ومركزة هذه العقيدة في الوعي العام، وكيما تزاول هذه المدوّنات مهمة تغذية نزوعات الفاتحين الجدد إلى حدّ الإشباع.

إن إعادة طبع كتب مؤرّخي المذهب الرسمي والمقرّرين للغارات السعودية في أدوارها الثلاثة ـ من ابن غنّام وابن بشر حتى إبراهيم بن صالح النجدي ـ لا تحتمل تفسيراً آخر غير ما قيل من أن العنف يستمدّ قوّته ومصادر تغذيته من الدولة نفسها. فالسجلّ العقدي الكامل الذي جرى إحياؤه برعاية الأمير سلمان بن عبد العزيز، أمير الرياض عام ١٩٩٩، يمثّل المرجعية الأيديولوجية لجماعات تحرّكت بفعل رنين الدعوة الملهَمة بالجهاد وقتال الكفّار والمشركين. وكانت عقيدة التوحيد، كما بشّر بها الإمام محمّد بن عبد الوهّاب، تشكّل الأساس العقدي للدولة المرتقبة، والمحفّز المعنوي لتطهير الأرض من آثام الإنسان، وهي التي حملت بشارة لإخوان ابن سعود الذين كانوا يندفعون بشعار «هبّت هبوب الجنة» فإمّا النصر وإمّا الشهادة. هذه العقيدة ـ التوحيد، في دلالاتها الصارمة، تحوّلت إلى مادّة مدرسيّة مقرّرة.

ثمّة تماثل مفزع يراد تأكيده وحشد الأدلّة المتوالية خلفه بين بعثة الرسول محمّد (ص) وحركة الشيخ محمّد بن عبد الوهاب، فهناك من ينمّي الاعتقاد بأنّ ثمّة بعثتين في الإسلام: الأولى تمّت على يد محمّد بن عبد الله (ص) والثانية على يد محمّد بن عبد الوهّاب. ويذكر الشيخ أحمد آل طامي بعضاً من أوجه الشبه بين العصرين فيقول: «عصر الرسول كان عصراً قد بلغ من فساد العقائد والعادات والأخلاق مبلغاً عظيماً، فالأصنام كانت تُعبد من دون الله في المسجد الحرام عند الكعبة وغيرها. كانت العرب قد انحطت إلى أسفل الدركات من الوثنية الممقوتة والعادات السافلة الرذيلة، من شرب الخمور، والبغاء، ووأد البنات، وتحكُّم الأقوياء في الضعفاء» لينتهي بالقول: «وقُصارى ما يقال في هذا

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

العصر أنه عصر انتحار الفضائل الإنسانية الكبرى، والمعاني السامية العليا»[٢٧].

إنّ تصوّر المهمّة الدعوية للشيخ محمد بن عبد الوهّاب في قومه، يوحي هو أيضاً بتلك العقيدة. ففي رسالته إلى عبد الرحمن بن عبد الله السويدي من علماء العراق، يشرح الشيخ محمد بن عبد الوهّاب رسالته في قومه قائلاً: «بيّنت للناس إخلاص الدين لله، ونهيتهم عن دعوة الأحياء والأموات والصالحين وغيرهم، وعن إشراكهم فيما يُعبد الله به، من الذبح والنذر والتوكل، والسجود..». ويمضي قائلاً: «وأنا صاحب منصب في قريتي، مسموع الكلمة، فأنكر هذا بعض الرؤساء، لكونه خالف عادات نشأوا عليها، وألزمت مَنْ تحت يدي بإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وغير ذلك، من فرائض الله، ونهيتهم عن الربا، وشرب المسكر، وأنواع المسكرات»[٢٨]. وتنبئ هذه التنضيدة المتقنة بأن ثمّة إسقاطات متكررة من سيرة الرسول الأكرم (ص) وإحضاراً لها في السيرة الإصلاحية للشيخ محمد بن عبد الوهّاب.

ويستهلّ ابن مؤسّس المذهب، الشيخ عبد الله ابن الشيخ محمد بن عبد الوهّاب، رسالةً له، بعد دخول سعود الكبير مكّة المكرَّمة سنة ١٢١٨هـ، بتعريف مثير للغاية حيث يقول: «أما بعد، فإننا ـ معاشر غزو الموحِّدين» فيما يصف الأمير سعود بـ«أمير الغزو»، أما الغزاة فيصفهم بـ«أجناد الموحّدين». ويصف الشيخ الغارة على مكّة المكرَّمة بقوله: «لما منّ الله علينا، وله الحمد، بدخول مكّة المشرَّفة نصف النهار، يوم السبت ٨ شهر محرم الحرام سنة ١٢١٨هـ بعد أن طلب أشراف مكّة وعلماؤها وكافّة العامة، من أمير الغزو سعود ـ حماه الله ـ الأمان، وقد كانوا تواطؤوا مع أمراء الحجيج وأمير مكّة على قتاله أو الإقامة في الحرم ليصدّوه عن البيت، فلما زحفت أجناد الموحّدين، ألقى الله الرعب في قلوبهم، فتفرّقوا شذَر مذَر، كلُّ واحد يعدّ الإياب غنيمة، وبذل الأمير حينئذ الأمان لمن بالحرم الشريف، ودخلنا وشعارنا التلبية، آمنين، محلّقين رؤوسنا

---

(٢٧) الشيخ أحمد بن حجر آل طامي، **الشيخ محمد بن عبد الوهاب، عقيدته السلفية ودعوته الإصلاحية وثناء العلماء عليه**، الرياض ١٩٩٩، ص ٩١ ومابعدها.

(٢٨) **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، مصدر سابق، ج١، ص ٧٩ ـ ٨٠.

ومقصّرين، غير خائفين من أحد من المخلوقين، بل من مالك يوم الدين، ومن حين دخل الجند الحرم، وهم على كثرتهم مضبوطون متأدّبون لم يعضدوا به شجراً، ولم ينفروا صيداً، ولم يريقوا دماً، إلا دم الهَدي، أو ما أحلّ الله، من بهيمة الأنعام على الوجه المشروع. ولما تمّت عُمرتنا، جمعنا الناس ضحوة الأحد، وعرض الأمير على العلماء ما نطلب من الناس، ونقاتلهم عليه، وهو إخلاص التوحيد لله وحده، وعرَّفهم أنه لم يكن بيننا وبينهم خلاف له وقع إلاّ في أمرين: أحدهما إخلاص التوحيد لله، ومعرفة أنواع العبادة، وأن الدعاء من جملتها وتحقيق معنى الشرك الذي قاتل الناس عليه نبينا محمّد صلّى الله عليه وسلّم، واستمرّ دعاؤه برهة من الزمان ـ بعد النبوّة ـ إلى ذلك التوحيد وترك الإشراك، قبل أن تفرض عليه أركان الإسلام الأربعة»[٢٩].

قد تستدعي هذه الرواية قصّة فتح مكّة على يد الرسول (ص) وصحبه الكرام رضوان الله عليهم أجمعين، فثمّة إشارات قوية إلى الاندراج بطريقة التطابق في تجربة الفتح الأولى، ولا يخفى الهدف من ذلك، إذ إن تمثّل التجربة الدعوية الأولى يحقق معنى التأسّي ويكفل مشروعية الفعل، أي الغزو، وأخيراً يخدم عقيدة التنزيه.

وفي المناظرة التي جرت بين العالم العراقي السنّي ابن برجيس البغدادي والعالم النجدي الشيخ عبد اللطيف بن حسن بن حسن آل الشيخ كما وردت في كتاب «تاريخ نجد» لمحمود شكري الآلوسي تلخيص مكثّف لعقيدة التنزيه هذه. يقول العالم العراقي: «لِمَ تكفِّرون ـ يا أهل نجد ـ المسلمين وعباد الله وتعتقدون ضلالهم وتبيحون قتالهم، واستبحتم الحرمين وجعلتموهما دار حرب، واستحللتم دماء أهلها وأموالهم، وجعلتم دار مُسيلمة الكذّاب هي دار الهجرة ودار الإيمان ما ورد فيها من الحديث أنها مواضع الزلازل والفتن.. والتكفير أمر خطير حتى إن أهل العلم ذكروا أنه لو أفتى مائة عالم إلا واحداً بكلمة كفر

---

(٢٩) عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ، **مشاهير علماء نجد وغيرهم**، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٧٢، ص ٣٥.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

صريحة مجمع عليها، وقال عالم واحد بخلاف أولئك، يحكم بقول الواحد، ويترك قول غيره، حقناً للدماء، فلِمَ لا تتبصّرون في أمور دينكم، ولا تراقبون وقوفكم بين يدي بارئكم، وتركتم الناس سالمين من ألسنتكم وأيديكم؟».

وجاء في جواب الشيخ عبد اللطيف آل الشيخ ما نصّه: «أركان الإسلام خمسة: أولها الشهادتان، ثم الأركان الأربعة، فالأربعة إذا أقرّ بها أحد وتركها تهاوناً، فنحن وإن قاتلناه على فعلها، فلا نكفّره بتركها..». ثم ينتقل إلى تصنيف العالم بقوله: «أعداؤنا معنا على أنواع: النوع الأول: من عرف أن التوحيد دين الله ورسوله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ أظهره للناس وأقرّ أيضاً أن هذه الاعتقادات في الحجر والشجر الذي هو دين غالب الناس، أنه الشِّرك بالله، الذي بعث الله رسوله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ ينهى عنه، ويقاتل أهله ليكون الدين كله لله. فذلك الذي لم يلتفت إلى التوحيد ولم يترك الشرك فهذا كافر نقاتله بكفره، لأنه عرف دين الحق ولم يتبعه، وعرف دين الشرك فلم يتركه.

النوع الثاني: من عرف ذلك كلّه، ولكنّه تبيّن في سبّ دين الرسول، عاملٌ به، وتبيّن في مدح من عبد غير الله وغالى في فضلهم على من وحدّ الله وترك الشرك. النوع الثالث: من عرف التوحيد واتبعه، وعرف الشرك وتركه، من دخل في التوحيد، ويحبّ من بقي على الشرك. النوع الرابع: من سلم من هذا كله، ولكن أهل بلده مصرّحون بترك التوحيد واتّباع أهل الشرك، وساعون في قتالهم، ويتعذر عليه، ويشقّ عليه فيقاتلهم أهل التوحيد ويجاهدهم بماله ونفسه. النوع الخامس: كافر، فإنهم لو يأمرونه بترك صوم رمضان، ولا يمكنه الصوم إلا بفراقهم، فَعَلَ. ولو يأمرونه بتزوّج امرأة أبيه، ولا يملك إلا بمخالفتهم فَعَلَ، وموافقته على الجهاد معهم بنفسه وماله مع أنهم يريدون بذلك قطع دين الله ورسوله، أكبر من ذلك بكثير فهذا أيضاً كافر»(٣٠).

تمثّل الأنواع الخمسة التصنيف الديني النهائي لسكان الأرض، وهو في حدّ

---

(٣٠) السيد محمود شكري الآلوسي، **تاريخ نجد**، عني بتحقيقه والتعليق عليه محمد بهجة الأثري، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ (د.ط)، ص ص ٥٣ ـ ٥٤.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

ذاته كاشف عن طبيعة العلاقة التي تربط «أهل التوحيد» بالأقسام المصنّفة في خانة الكفّار، وتبعاً لذلك الأعداء، وبالتالي الموقف الشرعي منها.

وفي تصنيف آخر أضيق، يفرّق الشيخ ابن عثيمين بين توحيد الربوبيّة وتوحيد العبودية، فالمسلمون، على حد قوله، مجمعون على القسم الأول، أما القسم الآخر أي توحيد العبودية فقد «كفر به وجحده أكثر الخلق، ومن أجل ذلك أرسل الله الرسل، وأنزل عليهم الكتب». والمسلمون اليوم واقعون بحسب الشيخ ابن عثيمين في ما وقع فيه الأقوام السالفة، حيث أنهم لم ينكروا وجود الربّ «لكن ما أكثر المسلمين الواقعين في شرك العبادة!!» ولذلك يوصي بأن يتم التركيز «على هذا النوع من التوحيد حتى نُخرج إليه هؤلاء المسلمين الذين يقولون بأنهم مسلمون، وهم مشركون، ولا يعلمون»[٣١].

واذا كان الحكم على المذاهب غير السنيّة محسوماً في ما يتصل بعقيدة التوحيد والنصوص الواردة فيها، فإنّ ثمّة تصريفاً جديداً لمسمّى أهل السنّة والجماعة يعيد العالمُ السلفي تشكيل الوعي به. فالتحريف في النصوص، والتعطيل في المعتقد، والتكييف في الصفة، والتمثيل في الصفة، على حدّ تعبير الشيخ ابن عثيمين، تُعتبر نواقض للعقيدة، وبالتالي فإن السلوك التأويلي ينتحل صفة التحريف بما يؤول إلى تغيير الكلم عن مواضعه، وتالياً الضلال والخروج عن جادّة أهل السنّة والجماعة. فالمسلمون، غير أتباع المذهب السلفي: «لا يمكن أن يوصفوا بأهل السنّة والجماعة؛ لأن الإضافة تقتضي النسبة، فأهل السنّة منتسبون للسنّة؛ لأنهم متمسكون بها، وهؤلاء ليسوا متمسكين بالسنّة فيما ذهبوا إليه من التحريف. وأيضاً الجماعة في الأصل: الاجتماع، وهم غير مجتمعين في آرائهم؛ ففي كتبهم التداخل، والتناقض، والاضطراب، حتى إن بعضهم يضلّل بعضاً، ويتناقض هو بنفسه»[٣٢]. وقد خرج بهذا التقييد أكثر أهل السنّة والجماعة

---

(٣١) الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين، **القول المفيد على كتاب التوحيد**، الجزء الأول، ص ٥، من منشورات مكتبة صيد الفوائد الإسلامية على شبكة الإنترنت. أنظر الرابط:
http://www.saaid.net/book/open.php?cat=1&book=81

(٣٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٦.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

من هذا المسمّى ولم يتبقّ منه سوى فئة قليلة هم الشيخ ابن عثيمين وأهل دعوته. وهذا يجعل حتى المسلمين هدفاً لمشروع الدعوة والفتح.

في كتاب «التوحيد» للشيخ صالح بن عبد الله الفوزان، عضو اللجنة الدائمة للإفتاء والدعوة والإرشاد، الذي أعيد طبعه مؤخّراً على نفقة وزير الدفاع الأمير سلطان بن عبد العزيز، جاء في الباب الأول في الفصل الأول بعنوان «الانحراف في حياة البشرية» ما نصُّه: «فشا الجهل في القرون المتأخرة ودخلها الدخيل من الديانات الأخرى، فعاد الشرك إلى كثير من هذه الأمّة». وفي الفصل الخامس من الكتاب يعارض الشيخ الفوزان فكرة الجاهلية لسيّد قُطب باعتبار أنها جاءت تعميمية، بمعنى أنها لم تستثن جماعة دون غيرها من سكان الأرض، والصحيح بحسب الفوزان «أن يقال جاهلية بعض أهل هذا القرن أو غالب أهل هذا القرن»[٣٣]. وتكشف نصوص أخرى في الكتاب نفسه وكتابات أخرى لرموز المدرسة السلفية أن المستثنى من حكم الجاهلية هو حصرياً المجموعة التي ينتمي إليها المؤلف.

ثمة أيديولوجية ثاوية في هذه الرؤية الكونية المقرة بضلال الخلق، تكشف عنها عقيدة الولاء والبراء، نقطة ارتكاز المشروع العقدي السلفي[٣٤]. ففي كتاب «الولاء والبراء في الإسلام» لمحمد سعيد القحطاني، المدرّس السابق بقسم العقيدة بجامعة أمّ القرى بمكّة المكرَّمة، يقول المؤلف إن الجهاد في سبيل الله «من أهمّ مقتضيات الولاء والبراء، لأنه الفاصل بين الحق والباطل، وبين حزب الرحمن وحزب الشيطان». ولخلود العداوة بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، بحسب تصنيف المؤلّف، وهم كل من لا يندرجون ضمن التوصيف المحدّد

(٣٣) الشيخ صالح الفوزان، **عقيدة التوحيد**، مصدر سابق. **أنظر موقع المؤلف على الرابط التالي**:
http://www.alfuzan.net/islamlib/viewchp.asp?BID=333&CID=1

(٣٤) قدّم الباحثان إبراهيم السكران وعبد العزيز القاسم ورقة في ملتقى الحوار الوطني الثاني بمكّة المكرَّمة سنة ٢٠٠٣ بعنوان «**المقررات الدراسية الدينية.. أين الخلل؟ قراءة في فقه التعامل مع الآخر والواقع والحضارة في المقررات**». **أنظر**:
http://www.rasid.com/artc.php?id=1280#a19

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

والصارم للأولياء، أي من لا تنطبق عليهم شروط الموحّد التام العقيدة. . فإن العداوة بين الفريقين «ستبقى إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وذلك لأن المنهجين مختلفان، ويستحيل الالتقاء بينهما، لأن حزب الله يريد إقامة كلمة الحق في الأرض وهيمنة الشريعة الإسلامية على كل وضع، وحزب الشيطان يغيظه هذا المنهج فيسعى جاهداً في سحقه وإبادته ما استطاع إلى ذلك سبيلاً».

إنّ ثمّة تصعيداً أيديولوجياً لمفهوم الجهاد يُراد منه تحقيق التجسيد الأسمى لمعنى العبودية، ولذلك يقول الدكتور الغامدي إن «عبودية الجهاد من أشرف وأوجب أنواع العبودية لله سبحانه وتعالى». وينقل عن شيخ الإسلام ابن تَيْمية قوله: «لم يرد في ثواب الأعمال وفضلها مثل ما ورد فيه. . لأن الجهاد عامّ لفاعله ولغيره في الدين والدنيا، وهو مشتمل على جميع أنواع العبادات الباطنة والظاهرة، ففيه من محبّة الله، والإخلاص له، والتوكّل عليه، وتسليم النفس والمال له والصبر والزهد وذكر الله وسائر أنواع العبادة».

ويؤكد التفسير الأيديولوجي للسيرة النبوية النزوع إلى تأكيد عقيدة الولاء والبراء، حيث يرى المؤلف أن الهجرة والجهاد حركتان متواليتان تنشدان «إقامة هذا الدين، وبيع المُهَج في سبيل الله تلبية لنداء الجهاد في سبيل الله». وهنا لا بدّ من تحقيق الربط بين عقيدة التوحيد والتبشير بها، وبين الاستعداد للموت من أجل حمل الخلق على اعتناقها. وبحسب تفسير الدكتور الغامدي فإنه «من المعلوم أن هذا الدين الحنيف يأمر بدعوة الناس إلى توحيد الله وإفراده بالعبادة والألوهية، فإذا لبّوا هذا النداء فهذا هو المراد من بعثة الرسل، وإنزال الكتب. . وإن انتكصوا على أعقابهم فلا بدّ من جهادهم». فخيار القتال من أجل الدعوة خيار ناجز، والناس في عقيدة هذه الفئة إما أن يؤمنوا بالله أو يعرضوا أنفسهم للقتل.

وثمّة ابتكار تفسيري فريد للآية الكريمة «لا إكراه في الدين» يراد له أن يتساوق مع الفكر القتالي أو الجهادي لدى المؤلّف، من خلال اختلاق سياق أيديولوجي يوظّف لخدمة أغراض مختلطة، فقتال الناس واجب حين يرفضون الدخول في عقيدة التوحيد، ولكن حين تسقط أرضهم تحت سلطان المسلمين

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

فإنهم يُخيّرون بين الدخول في الإسلام أو البقاء على عقائدهم. وهناك نصّ يحمل تفسيره معه للمؤلّف:

«الدين الإسلامي يبدأ بدعوة الناس إلى الخير وجدالهم بالتي هي أحسن، فإذا قامت عليهم الحجّة ثم أعرضوا وجب قتالهم. وإذا كان هناك سلطان وطواغيت ترفض أن يستمع الناس للإسلام فإنه يجب بتر هذه الطواغيت من أساسها لتبلغ كلمة الإسلام للناس؛ ثم يأتي هنا مبدأ لا إكراه في الدين، أي إذا سيطر سلطان المسلمين على منطقة ما فإن أهلها لا يُجبرون على اعتناق عقيدة الإسلام، ولكن يجب أن يخضعوا لسلطانه، فإن أسلموا فلهم ما للمسلمين، وإن طلبوا البقاء على ديانتهم فعليهم دفع الجزية للمسلمين وإلا فالسيف بينهم وبين المسلمين»[٣٥].

وبحسب هذه العقيدة ثمة أهداف محدّدة للجهاد في الإسلام وهي على النحو الآتي:

(١) مقاتلة الكفّار لتقرير حرّية العقيدة.

(٢) الجهاد من أجل تقرير حرّية الدعوة.

(٣) الجهاد من أجل إقامة نظام الإسلام في الأرض.

وليس ثمة حاجة إلى القول إن هذه الأهداف لا تتضمّن ما يفيد بتحرير الاعتقاد، بل هي عقيدة الفتح مشروحة في مراحل إنجاز مشروع السيطرة، وهي خطة تستهدف إملاء المعتقد وفرضه بالقوة. وهذا الفهم الخاص للجهاد لا يقول به أغلب فقهاء المسلمين.

إنّ كتاب «التأصيل لمشروعية ما حصل لأمريكا من تدمير» الصادر سنة ٢٠٠٢ لمؤلّفه الشيخ عبدالعزيز بن صالح الجربوع، أحد رموز السلفية الذين برزوا منذ بداية تسعينيات القرن الماضي، وتقديم الشيخ حمود العقلاء، والشيخ

(٣٥) الدكتور محمد بن سعيد القحطاني، **الولاء والبراء في الإسلام**، تقديم الشيخ عبد الرزاق عفيفي، ص ص٢٩٣ ـ ٢٩٤، عن مكتبة مشكاة الإسلامية على شبكة الإنترنت. أنظر الرابط:
http://www.almeshkat.com/books/open.php?cat=10&book=6

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

علي الخضير، يمثّل التعبير العلني عن العقيدة الجهادية للتيار الديني العام في المملكة. والخلاف بين المؤلّف والمنتصرين لفكرته من جهة، والمعترضين عليه من جهة ثانية ينحصر في درجة التصريح، أو في أسوأ الحالات في تشخيص المصلحة من الكشف عن المعتقد. ويرى الشيخ العقلاء، وهو أحد أبرز مصادر الإلهام للتيار الجهادي في المملكة، في تقديمه للكتاب أنه «كتاب مفيد ونافع، ننصح بقراءته، ويُعتبر سلاحاً يتمسّك به المسلم لمقاومة التيارات الحديثة الفاسدة». ويعقِّب الشيخ علي الخضير على الكتاب مدحاً ودعاءً.

إنّ المبرِّرات التي تُقدَّم في الكتاب لشرعنة عمل انتحاري بحجم هجمات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، ووصف القائمين عليها بالأبطال، تنطوي على عقيدة صلبة. أمّا ردُّ الفعل الاحتجاجي العارم في العالم الاسلامي إزاء هذا العمل فيدحضه مؤلّف الكتاب على طريقته بالقول: «وممّا التبس على الناس في هذا الزمن ما حدث لأمريكا من دمار عليها من الله ما تستحقّ.. حيث ضُربت في عُقر دارها ـ ولله الحمد والمنّة على ذلك ـ ضربة سرّت المسلمين أيّما سرور، وأفرحتهم أيّما فرحة، وشفا الله صدورنا وصدور إخواننا من المؤمنين، فنسأل الله المزيد، وما عند الله للظالمين أشدّ وأنكى». ورغم التناقض الواضح في هذا النصّ، حيث يبدأ المؤلف عبارته بأن الحدث قد التبس على الناس، ثم يعقبها بالقول إن الحادثة سرّت المسلمين أيّما سرور، فكيف يكون ذلك؟ إلا أن يكون المقصود بالمسلمين هم الفئة الضالعة والمخطّطة للهجمات.. أقول رغم ذلك التناقض فإن النصّ يحمل في داخله عقيدة دينية تشكّل مفتاحاً لمشروع الفتح.

فحين يعيب المؤلِّف على المنافحين عن الإسلام نفيَهم الربط بينه وبين الانتحاريين، يردّ بالقول: «نحن مطالَبون.. بإعلان البراءة منهم ـ أي الأميركيين ـ وكرههم وبغضهم والكفر بهم وبما يعبدون من دون الله.. مطالَبون بالتحريض عليهم، وفضحهم وكشف مخططاتهم.. مطالَبون بتفريق صفّهم والكيد لهم، والتربّص بهم أن يصيبهم الله بعذاب من عنده أو بأيدينا». وإذا كان الأمر كما يرى المؤلف أن «قتلاهم في النار وقتلانا في الجنّة» فإذن «علامَ الحزن والجزع والخوف والهلع.. إن لم يكن حال المؤمن كذلك، فأين التسليم لأمر الله عزّ

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

وجلّ؟!». ويؤكد المؤلف أن «الأصل مع الكفّار القتال، لا السلم» استناداً إلى قراءة شديدة الانحياز لآيات من القرآن الكريم، وأنّ السلّم يمثل ظاهرة استثنائية.

يلفت الشيخ الجربوع إلى إحدى المجابهات بين رموز الدين والدولة، فيقرّر أنّ سيادة الدولة ليست نهائية، فقد تخضع للمساءلة الدائمة ما يجعلها عُرضة للتخفيض وقد يسمح بتدخّل سيادة أخرى أعلى منها، وهي سيادة الشرع وتالياً العلماء كممثلين عنه في الخلق. وفي العلاقات الدولية، على سبيل المثال، حيث تقيم الدولة الدينية (السعودية هنا) علاقة مع قوى دولية غير مسلمة (الولايات المتحدة مثالاً) فإن هذه العلاقة يجري فحصها وتقويمها على ضوء الشريعة، وحينئذ يتقرر ما إذا كانت تلك العلاقة مشروعة، وبالتالي لا يصحّ خرق ما ورد فيها من شروط وعهود ومواثيق، أو أنها على الضد من ذلك فحينئذ لا طاعة للدولة ممثلة بوليّ أمرها ـ الإمام.

يستهدي الشيخ الجربوع بكلام للإمام الشافعي في كتاب «الأمّ» بما نصّه: «إنْ صالحهم الإمام على ما لا يجوز فالطاعة نقضه كما صنع النبيّ صلّى الله عليه وسلّم في النساء وقد أعطى المشركين فيهنّ ما أعطاهم في الرجال ولم يستثنِ فجاءته أم كلثوم بنت عُقبة ابن أبي معيط مسلمةً مهاجرةً فجاء أخواها يطلبانها فمنعها منهما وأخبر أن الله منع الصلح في النساء وحكم فيهنّ غير حكمه في الرجال، وبهذا قلنا: لو أعطى الإمام قوماً من المشركين الأمان على أسير في أيديهم من المسلمين أو مال ثم جاءوه لم يحل له إلا نزعه منهم بلا عوض.. وقال في موضع آخر: بهذه الآية... مع الآية في براءة قلنا إذا صالح الإمام على ما لا يجوز فالطاعة نقضُه..». ويعلّق الشيخ الجربوع قائلاً: «هذا في الإمام الأعظم فما بالك بمن دونه» في إشارة واضحة إلى أهل الحكم الدنيوي.

وهذه الاشارة تأكّدت في نفيه مشروعية الدولة السعودية ذاتها من خلال التساؤل الحامل بإجابته عما إذا كان للإمام الأعظم (الخليفة) وجود اليوم. يقول الشيخ الجربوع: «إن المتأمّل لكلام أهل العلم في الشروط التي اتفقوا عليها واختلفوا في بعضها خلافاً لا يكاد يُذكر.. في تنصيب الإمام للمسلمين.. يجد بكل وضوح أن هذه الشروط لا تنطبق على حكّام المسلمين اليوم حيث لم يجرؤ

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

أحدٌ منهم أن يعلن أنه الإمام الأعظم للمسلمين. . لأن هذا سيُلزمهم تبِعات هم يرون أنهم في غنى عنها. . فهم يكتفون بأن يكونوا حكّام بلاد وولاة أمر وليسوا أئمّة، فالملك عبدالعزيز بن عبد الرحمن آل سعود يحدّثنا عنه أجدادنا أنه كان يقول للإخوان: أنا لست إماماً لجميع المسلمين وإنما حاكم هذه الجزيرة. . وما ذكرتموه من وجوب جهاد جميع الدول الكافرة يجب على الإمام الأعظم وأنا لست كذلك!»(٣٦). وذلك في إشارة واضحة إلى المجابهة التي جرت بين أهل الدين وأهل السياسة، حيث كان الفريق الأول ينزع إلى الإبقاء على فورة المشروع الجهادي وديناميّته وديمومته، فيما كان الفريق الثاني يلتزم بقوانين السياسة والتعامل مع الواقع الدولي بقوانينه وحدوده ومتطلّباته.

والشيخ الجربوع ممن يرى، كما هو شأن كثير من الفقهاء الحنابلة وغيرهم، في القُرَشيّة شرطاً لازماً لتحقّق الإمامة العظمى. ولكن ماذا يعني ذلك؟ يعني، كما يوضّح الشيخ الجربوع صراحة، أن غياب الإمام الأعظم يعني بُطلان العقود والمواثيق المُبرمة بين الدولة السعودية ودول العالم، وأنها ليست مُلزِمة لأنها فاقدة لشروط الشرعية.

وهذا يعني، في المؤدّى النهائي، أن نزع مشروعية الدولة يحرمها السيادة، وينقل المشروعية والسيادة إلى طرف آخر وهو المحكّم للشريعة، أي العلماء، الذين يتحوّلون، تلقائياً، إلى المصدر الوحيد للمشروعية والتجسيد الديني لمعنى الإمامة المنشودة، وتالياً إلى ولاة أمر مُطاعين يأمرون وينهون ويمنحون ويمنعون.

وكيما يتحقق انفلاق العالم إلى جبهتين وفريقين، يرسم الشيخ عبد العزيز بن صالح الجربوع العالم منقسماً إلى دارين: دار الحرب ودار الإيمان، ويعرّف دار الحرب بأنها «كل بقعة تكون أحكام الكفر فيها ظاهرة، وليس بينها وبين المؤمنين عهد. . والعهد هنا لا يخرجها عن أصلها، ولكنه يمنع قتالها ولا يزيل

(٣٦) الشيخ عبد العزيز بن صالح الجربوع، **التأصيل لمشروعية ما حصل لأمريكا من تدمير**، تقديم الشيخ حمود بن عقلاء الشعيبي، سنة الطبع ٢٠٠٢، ص ٢٦ أنظر:

http://www.tawhed.ws/r?i=849

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

وصفها. . . أو هي التي شوكتها لأهل الكفر من غير ذمّة ولا جوار، فما كان من غير ذلك فهي دار حرب والصلح بين الإمام وأهلها لا يخرجها عن كونها دار حرب. . لأن الصلح فرع، والحرب أصل، وحكم الفرع لا يغيّر حكم الأصل. . وحكم دار الحرب أنها دار إباحة فيما بين الكفّار والمسلمين. . . ودار الحرب ليست متوقفة على ساكنيها، بل على ما يسودها من أحكام، فإذا عاش المسلمون في أرض لا تحتكم إلى الشريعة فهي دار حرب».

كما أن دار الحرب ليست بالضرورة الدار التي يسكنها كفّار محاربون للإسلام، فبحسب التفسير الراديكالي لمفهوم دار الحرب «ليس من شرط دار الحرب أن تكون الحرب قائمة بيننا وبين الكفّار، فلربما كان هناك مانع من الحرب بين الكفّار والمسلمين غير الصلح. . أو كان الكفّار في معزل عنّا ومنأى، وبيننا وبينهم الفيافي والقفار، فإن دارهم دار حرب». وهذا يصدق على الولايات المتحدة حكومة وشعباً وأرضاً.

إذن فكل بقاع الأرض مرشّحة لأن تكون دار حرب هذا الفريق من الناس، باعتبار أن أحكام الكفر قد تكون مطبّقة جزئياً أو كلّياً بما في ذلك المملكة التي تأخذ بقوانين هي في تعريف هذا الفريق وضعيّة أي كفريّة، كما ظهر ذلك في محاضرات رموز التيار خلال أزمة الخليج الثانية ١٩٩٠-١٩٩١.

تلك هي العقيدة التنزيهية المحرّضة على قتال أهل الكفر من أجل نشر عقيدة التوحيد في بقاع الأرض، والمحثوثة بعقيدة أخرى لا تقلّ تحريضية وهي عقيدة الولاء والبراء التي تفرض نوعاً من الانفصال العقدي والجسدي عن المحيط الإلحادي استعداداً للانقضاض عليه وتقويضه عن طريق استعمال القوة. . هذا الاستحواذ العقدي في تداعياته النفسية والطريقة التي يترجم فيها على هيئة مواقف وأفعال، هو على وجه الدقة الباعث على ما وقع في السعودية من تفجيرات. والمجموعة الانتحارية إنما تتشبَّع برؤية كونية على الطريقة التي يشيعها وينتصر لها رموز المذهب والتي تحيل العالم إلى مجرّد وحل من الجهل والرذيلة، وأن ثمّة رسالة «أيديولوجية» تُملي على الموحّدين خوض حرب مقدّسة، كيما يبذلوا مُهَجهم من أجل إعادة الناس إلى عقيدة التوحيد. وإذن لا

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

محيص عن المواجهة مع الكفر فهي حتمية لأن النص الديني دالّ عليها، وأخيراً لا بدّ من تحقيق واجب العبودية ممثلاً بإعلان الجهاد في العالم الممتدّ جغرافياً بحسب الصفات الصارمة ـ سالفة الذكر ـ لمن ينتمون إلى مصنّف أهل السنّة والجماعة.

بيان الخروج على الدولة

في شباط/ فبراير ٢٠٠٦، وقّع مئة وستة وخمسون مفتياً وقاضياً وأستاذاً في العقيدة الإسلامية ومِهَنياً بياناً استنكارياً ضد تغيير منهج التعليم الديني الرسمي. وكان ثمانية عشر من الموقّعين على البيان ممّن تسنّموا مناصب سابقة في السلك الديني، وهم من تجشَّم عناء إعداد البيان وتعميمه، واضطلع بجمع التوقيعات عليه. وتقرب لغة البيان كثيراً من لغة بيانات سابقة أصدرها بعض المشاركين في هذا البيان حول قضايا داخلية وإقليمية. ويمكن القول إن هذا البيان هو بيان المتضررين، الذين وجدوا أن خطاباً دينياً ساهموا في الترويج له، وبنوا قاعدة شعبية من ورائه، قد خضع للفحص والتغيير، وتمّ، جزئياً على الأقل، إحباط مفعوله المعنوي الذي يحقِّق الداعيةُ ذاتَه به.

تمثّل الأسماء الورادة في ذيل البيان تيّار التشدد الديني في المملكة، الذي ألهم وألهب جماعات العنف. ولم يكن مستغرباً، والحال هذه، أن تخلو قائمة الموقّعين من أسماء نسائية أو أسماء من خارج المدرسة السلفية، رغم أن لغة البيان توحي وكأنها تعبّر عن لسان حال الأمّة، أو على الأقلّ لسان حال شعب المملكة بفئاته وطوائفه ومدارسه الفكرية كافّة. وهذا يعكس طبعاً قارّاً في العقيدة التنزيهية الشمولية والنزعة التمثيلية المطلقة الجانحة إلى مصادرة الرأي الآخر، والافتئات على حقه في التمثيل، بوصفه كياناً مستقلاً يجب أخذه بالحسبان من ضمن المجموع الكلّي.

إن انتماء غالبية الموقّعين إلى جامعة الإمام محمد بن سعود، أو الجامعات والمراكز الدينية الأخرى لا يعني استلاب حقهم في التعبير عمّا يشاءون من مواقف وأفكار يرونها متعارضة ومنزعهم العقدي، إلا أن ما يغيب عن أذهان

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الموقّعين هو أنهم يمثّلون شريحة في المجتمع فحسب. وليس مجموع شرائحه كما توحي لهجة البيان، وهذا ما ظهر في معظم البيانات الصادرة عن بعض الموقّعين، فاللغة التعميمية والإطلاقية التي درج بعضهم على استعمالها تعتبر انتهاكاً لحق الآخرين وإكراهاً لهم على تبنّي مواقف قد لا يشاركون فيها الموقّعين عليها. وهذا جانب عدل يغفل أصحاب العقائد التنزيهية الشمولية عنه، ولا سيّما في زمن كثر فيه إصدار «بيانات باسم الأمة»، حتى جاءت ردود الفعل المضادة بالقدر نفسه من العمومية. فقد تعرّضت الأمّة بأسرها لعقاب جماعي بسبب هذا النوع من البيانات الصادرة عن فئات قليلة العدد صادرت حق الأمّة بأسرها، واقترفت أخطاءً قاتلة دفع الجميع ثمنها الباهظ.

والبيان، بمضمونه الاحتجاجي، يسوّغ خطاب التشدّد والعنف، ويتجاوز حدَّ الموضوع المعلن، أي تغيير مناهج التعليم، ليستوعب المواجهة المفتوحة بين الأديان، متسلّحاً بنزعة ميتافيزيقية شديدة الضراوة، بما تنطوي عليه من إنذار بالمواجهة الحتمية بين شعوب الأرض بوصفها قدراً إلهياً حتمياً، بحسب ما ورد في التراث الديني الخاص.

انطلق الموقّعون على البيان كما جاء في ديباجته من «عقيدة الولاء والبراء»، التي تمثل حجر الزاوية والمرتكز الأيديولوجي الذي تستند إليه وتستمد منه جماعات العنف مشروعية الحرب على الآخر، الكافر والمشرك دون فصل بين الولايات المتحدة والفِرق الضالّة وأخيراً الدولة كما يشي بذلك فحوى البيان نفسه، وكأن الموقّعين أرادوا التذكير ضمنياً بتمسُّكهم الشديد بهذه العقيدة، ونبذهم التامّ لأي تعديل في أيّ من عناصرها. فقد اكتسبت هذه العقيدة ـ بحسب ترجمة عنفوان الروح الخاصة لدى الموقّعين ـ زخماً أيديولوجياً هائلاً، وتكاد في ركنيّتها تتساوى مع، وربما تتفوّق على، أركان الإسلام المعروفة.

إن الاستهداء والاستدلال بالآية القرآنية يجنحان بمعدّي البيان إلى تثبيت معيارية دينية تُعين على إعادة إنتاج التاريخ وشرعنته وسَوْقِهِ بسطوة إلى حاضر له ظروفه وشروطه المختلفة. فقد توهّم معدّو البيان أنّ ثمّة تواطؤاً بين فئة من المسلمين مع «الكفارّ!!» من أهل الكتاب، يُسلَب فيه الطرف الأول مصداقية

المتبنّى الإيماني العقدي، بفعل المؤازرة الخفية التي يظهرها المسلمون للكافر والمشرك تلبية لمصالح متبادلة، قد تكون فيها كفّة الكافر أكثر رجحاناً، بما يقرّب ذلك من مفهوم العمالة والخيانة، بحسب النص الآتي:

«وقد اقتضت حكمةُ الابتلاء أن يكون لهم من هذه الأمّة أولياء يُسرّون إليهم بالمودّة، ويسارعون في موالاتهم واسترضائهم، وهؤلاء من أبناء جِلدتنا، ويتكلّمون بلغتنا وقد يصلّون ويصومون معنا، لكنّ ولاءهم وهواهم مع أهل الكفر والشرك والضلال، خشيةً على أنفسهم ومصالحهم من تسلّط الكفّار. . وفي هذا الزمان العصيب أعلن كثير منهم موالاتهم للكافرين، وامتثالهم لأوامر اليهود والصليبيين، فهم يرددون هنا ما يقال في دوائر الكفر العالمي هناك، وقد رضوا أن يتولّوا بأنفسهم ما يعجز الأعداء عن مباشرته من تشويه لدين الإسلام، وإضلال للمسلمين عن الصراط المستقيم وتحريف لعقيدتهم المنزلة من ربّ العالمين».

هكذا تُصوّر القضية في بيئة النص الديني المجتزأ، وفيها أيضاً تُصمّم رؤية كونية تُملي نمطَ تفكير من نوع خاص يضع مسألة تغيير المناهج في سياق مؤامرة خفيّة وتواطؤ معدّ بين أطراف باتوا يحتكرون الأدوار كافة على المسرح العالمي، وهم اليهود والنصارى وذيولهم داخل بلاد المسلمين، من فِرق ضالّة وتيارات منحرفة. وذلك أن خيوط اللعبة في العالم، بحسب مخرجات الذهنية المسكونة بنظرية المؤامرة، تقع في أيدي قوى خفيّة، تخطّط لتهديم عقيدة المسلمين وفرض دين النصارى واليهود بديلاً. كما أن مكوّنات البيان تخفي الكثير من الاستبطانات، ما يفسّر جزئياً طبيعة التصويرات الخاصة للحوادث الجارية، فثمة سلسلة من المؤامرات تحاك ضد الإسلام، وثمة قوى خفيّة تكيد للإسلام من داخله وخارجه.

إن الشعور بالامتلاء الإيماني الذي يفتن الفئة القائمة على البيان، ويولّد ما يمكن وصفه بـ«انتحابية واهمة» على ضياع مصدر تميّز الأمة كما يختزله البيان في «عقيدة الولاء والبراء» ومُملياتها، وفي ذلك إشارة واضحة إلى فصل النصّ الديني عن واقعه التاريخي، ونفي العلاقة بين العقيدة ومصالح الأمّة الكبرى، التي

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

تعرّضت للضياع بفعل التطبيق الخاطئ للنصّ. وتحاشى البيان المفعول التدميري لهذه العقيدة على الخارج والداخل، فلم يُشر من قريب أو بعيد إلى التداعيات الكارثية الناجمة عن الخطأ القاتل في ١١/٩، ثم سلسلة العمليات الإرهابية التي أصابت صميم البلاد، ومزّقت صورتها في أرجاء العالم، حتى بات الإسلام يُدرج في قائمة العقائد المتوحّشة. وأسدت سذاجة بعض المهووسين بالمواجهة الحتمية بين الأديان خدمةً مجّانية للقوى الإمبريالية في الغرب كيما تطلق يدها في تغيير خارطة العالم. ففي مقابل بُرْجَي نيويورك سقطت دولتان إسلاميتان تحت الاحتلال، وبدأت الولايات المتحدة إعادة تشكيل خارطة الشرق الاوسط والعالم تحت شعار «الحرب على الإرهاب». وقد أخفق روّاد سدّ الذرائع في أن يسدّوا هذا الباب في وجه الأطماع الإمبريالية، فقدّموا ذريعة على طبق من ذهب للولايات المتحدة كيما تنتقم بطريقتها الخاصة.

شرعنة الخروج وإباحة القتل

نشرت شبكة «نور الإسلام»، التي يشرف عليها الشيخ محمد بن عبد الله الهدبان في ٢٥ أيار/مايو ٢٠٠٦ تحت عنوان «تحذير وبيان» نصّاً وقّعه واحد وستون شخصاً ينتمون جميعهم إلى التيار السلفي المتشدد ومن بينهم قضاة، وأئمّة مساجد، وخطباء ودعاة، وأساتذة جامعة، ورجال أعمال، ومدراء، ومحامون، وتربويون. . .

والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا المقام هو ما إذا كانت البيانات تعبّر، بالضرورة، عن أطر تنظيمية من نوع أو آخر، أم هي مجرّد نفثات تنطلق بصورة عفوية من أناس تجمعهم هموم مشتركة ثم ما يلبث أن يتفرّق الجمع؟ والغرض من إثارة السؤال هو أن سلسلة البيانات المتواترة بعثت على الشك في وجود كتلة تنظيمية متراصّة تضطلع بإعداد هذه البيانات وتسوّق لها ولربما تتابع تداعياتها الإجتماعية والسياسية وربما الأمنية. وفي هذا السياق يلمّح الدكتور محمد علي المحمود إلى أنّ ثمة تحالفاً من نوع ما، وليكن فكرياً في حدّه الأول، يجمع بين متشددين يفصحون عن تحالفهم عبر نشاطات فكرية مشتركة

وربما متزامنة[٣٧]. ويشير الكاتب محمد عبد اللطيف آل الشيخ إلى وجود «التحزّبات» السياسية، ما دعاه إلى مطالبة وزارة العدل بإبعاد القضاة عن المماحكات السياسية التي تتنافى وحيادية القضاء[٣٨].

والواقع أن النشاط السياسي للتيار السلفي الذي دام أكثر من عقدين من الزمن أفرز شبكة تنظيم القاعدة كما أنجب فروعها القتالية في الداخل، وعناصرها الانتحارية في العراق، وبالتالي فإن الإرباك يقع في تحديد الجهة المسؤولة عن تعميم أفكار التشدد وسط الشباب. وينبّه الناقد الأكاديمي محمد علي المحمود إلى مفاعيل التأسيس الثقافي للإرهاب على مدى عقدين من الزمن بما نصّه: «كثيرون لا يصدّقون، أو لا يريدون أن يصدّقوا، أن هذا العنف الدموي الذي يهدّدنا في كل مكان، حتى في أقدس مكان وزمان، تم التأسيس له ثقافياً، على مدى أكثر من عشرين عاماً من زمن الغفوة غير المباركة. الجيل الذي نشأ على أشرطة الكاسيت، وكتيّبات التحريض المباشر وغير المباشر، أفرز عن طريق الانتخاب الطبيعي رأسَ الحرب الإرهابية المشرعة في وجوهنا اليوم»[٣٩].

ونعتقد بأن البيان يمثّل نموذجاً للفكر المتشدد الذي لا يصيب عدداً محدوداً من الوزراء والمسؤولين في الدولة فحسب بل يستهدف أيضاً شريحة واسعة من المجتمع، من كتّاب وصحافيين ومثقفين وإصلاحيين وحقوقيين وكل من يقع خارج الدائرة السلفية.

لقد أسس البيان، بوضوح، لعزلة جماعية مضادّة عن المحيط الاجتماعي العامّ من خلال وسم أغلبية المجتمع بالنفاق والكفر والخروج على تعاليم الإسلام، كما أسس للحرب عليها ـ أي على الأغلبية ـ كجزء من مهمة بناء

---

(٣٧) محمد علي المحمود، **الوحدة الإستراتيجية في التحالف الإرهابي**، **صحيفة الرياض**، الأول من حزيران/ يونيو ٢٠٠٦.

(٣٨) محمد عبد اللطيف آل الشيخ، **قاضيان في بيان الـ ٦١**، **صحيفة الجزيرة السعودية**، ٤ حزيران/ يونيو ٢٠٠٦.

(٣٩) محمد علي المحمود، **الإرهاب. ذكريات التأسيس الثقافي (١)**، صحيفة الرياض، ٢٧ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٧.

المجتمع المسلم، وبعث الإسلام الصحيح، وتطبيق الشريعة الإسلامية، بحسب الطريقة التي يراها الموقّعون.

والبيان مسبوك بلغة دينية تقليدية، كما هي العادة في بيانات المدرسة السلفية. وحين ننتقل إلى المفاهيم الواردة في البيان نجد أن الفضاء الأيديولوجي الذي يسبح فيه يتجاوز الواقع وينتقل مباشرة إلى المثال، أي إلى التاريخ الرسالي، كما يتصوّره السلفي، وليس التاريخ الواقعي. ينطلق البيان من مفهوم الأمّة، بدلالاتها الدينية والتاريخية، حيث ينقل الموضوع برمّته إلى منظومة مفاهيمية أخرى غير منظومة الدولة والوطن، ويتحوّل بالتالي عن مجال الدولة إلى مجال الدين بمكوّناتهما المختلفة، حيث لا تمثّل الأمة سوى المكوّن الجوهري للدين، ولأهدافه الكبرى.

ويؤسس انطلاق الموقّعين من مفهوم الأمّة لفكرة إسلامية النظام والشريعة الحاكمة عليه، وهذا ما دعاهم إلى القول بأن المجتمع «يريد الاسلام»، في نقد غير مباشر لوزراء في الدولة ينفّذون «المخطط التغريبي» الذي يرفضه عامة المجتمع، على ما جاء في البيان. والتأكيد على إسلامية المجتمع لا يستهدف إبراز هويّته، بقدر ما يغمز من قناة وزراء في الحكومة يسعون، بحسب موقّعي البيان، إلى الاصطدام بهويّة المجتمع وقِيَمه، والخروج عليه. والحقيقة أن اعتبار الإجراءات الإصلاحية، التي تجري في هذا البلد، وكأنها خروج على الإسلام أو إعلان حرب عليه، هي من باب الاحتماء بالدين للتعبير عن أهداف سياسية، فالموقّعون وحدهم هم من رسموا سيناريو هذه الحرب، بل أصدروا قرار إعلانها، لتصفية حسابات ذات طبيعة سياسية وليست دينية بالضرورة، مع افتراض وجود من يحمل نيّات دينية خالصة غير مشوبة بأغراض دنيوية محض.

هذا البيان، كما بيانات سابقة، يرسم صورة خصوم العقيدة السلفية ويطلق خيال الأتباع للمساهمة في صنع الشخصية المستهدفة بصفات خاصة توغل في التشويه والعدائية، إذ ليس كل من تستهدفه البيانات تنطبق عليه صفات الشخصية الحقيقية، وينسحب الأمر أيضاً على الواقع الذي يتم تصويره وفق رؤية شديدة الخصوصية، لا تخلو أحياناً من المبالغة والتشويه، من أجل إسباغ حكمها عليه

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

وتشريع أي إجراء لتغييره أو رفضه في أحسن الأحوال.

ويمكن قراءة البيان من زوايا عدة:

الأولى: أن البيان لا يعبّر عن مواجهة ذات طابع أيديولوجي بين تيارين ديني وليبرالي فحسب، وإنما يعبّر أيضاً عن مواجهة بين جناحين متصارعين داخل السلطة، أي جناح الملك عبد الله وعدد من الوزراء والأمراء المتحالفين معه، والجناح السديري بتحالفه السياسي مع التيار السلفي.

الثانية: أن البيان رفع سقف المحرّم السياسي، ودخل إلى حريم السلطة، بل وصل إلى أقصى نقطة يمكن أن يصل إليها مستوى التعبير الاحتجاجي، وبالتالي فإن البيان ينفرد في كونه قد اخترق محرّماً سياسياً، ولم يعد هناك من هو دون النقد حتى الملك. وكان من شأن ذلك أن يفتح الباب لحركة نقدية واسعة تسقط فيها المحرّمات السابقة، فليس من ذوات مقدّسة بمنأى عن النقد، بخلاف ما أرادته الجهة التي حرّضت على البيان.

الثالثة: أن البيان يؤكد أن درجات التشدد في المستوى الفكري بين الطيف السياسي السلفي متساوية، فلا فرق بين بيان بن لادن أو بيان الواحد والستين، فالصرامة هي ذاتها، ولغة التكفير هي ذاتها، وبالتالي فإن الحكم الشرعي النهائي هو ذاته.

الرابعة: أن البيان جاء كردّ فعل على الإحساس العارم بالخسارة التي كابدها التيار السلفي، حين بدأت سلطته بالانحسار تدريجاً من مواقع كان فيها رائداً ومهيمناً، وهو ما يفسّر لجوءه إلى خيار الهروب إلى الأمام، واستعمال لغة ذات دويّ وتأثير لافتين في الشارع، وللسبب نفسه يؤكّد التيار السلفي وجوده النوعي والكثيف من خلال حشد أسماء بمسمّيات وظيفية متميّزة.

الخامسة: أن البيان يُعتبر رداً واضحاً وعملياً على تصريحات سابقة للأمير نايف نفى فيها أن يكون العنف بضاعة محلية، بل هو مستورد من فكر الإخوان، فالموقّعون قدّموا دليلاً مادّياً على أن التطرف الفكري نبتة داخلية وصناعة محلية وبجدارة عالية. فقد تميّز البيان بنبرته العالية والحادّة ولغته المباشرة والملتهبة،

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

وأتى في سياق المقالة التي كتبها الشيخ محسن العواجي ضد من أسماهم «البرامكة» المحيطين بالملك عبد الله، والذين يمارسون دوراً إغوائياً ينزع إلى تغريب الدولة والمجتمع وإفسادهما. وشكّل البيان حافزاً لزعيم تنظيم القاعدة أسامة بن لادن ليصعّد نبرة المواجهة مع الحكومة السعودية، حين دعا بصورة غير مباشرة إلى تصفية وزير العمل الدكتور غازي القُصَيبي للأسباب نفسها الواردة في مقالة العواجي[٤٠]. قال بن لادن: «وكم من هؤلاء الزنادقة وزراء ومن دونهم وعلى رأسهم وزير العمل في بلاد الحرمين غازي القُصَيبي، ومن يريد فتوى رسمية بكفره وردَّته فقد أفتى بذلك المفتي العام السابق الشيخ عبد العزيز بن باز»[٤١].

يصف البيان التحذيري في عبارات موتورة ومباشرة وزير العمل وزملاءه بأنهم «عصابة معروفة بالتوجه التغريبي المنحرف» ويتّهمها بالتغلغل داخل كيان الدولة وصولاً إلى الملك نفسه فهي «قد تمكّنت من التأثير على القرار، والتولّي على بعض المؤسّسات ذات الأثر الكبير في هويّة المجتمع ومستقبله»، كما يتهمها بالسعي «الحثيث نحو تجفيف منابع الخير فيه وجرّه إلى ضروب الانحراف»...

وتمثّل المرأة دائماً في بيانات الصحويين معياراً لأداء المسؤولين في الدولة، فكل من يمنحها حقاً في التعبير أو العمل يصبح تلقائياً في قائمة المنحرفين ورموز الفساد، بل تكاد تتحول المرأة إلى الهاجس الأكبر لدى التيار السلفي الذي ينشغل بسبك خطابات متورّمة حول انحراف المجتمع أخلاقياً عبر المرأة، وكأن الأخيرة مخلوق فاسد من حيث الأصل التكويني.

خلت قائمة الموقّعين من أقطاب بارزين كانوا يقفون في ما مضى وراء

---

(٤٠) الدكتور محسن العواجي، **غازي القصيبي أم يحي البرمكي؟ التاريخ يعيد نفسه**، منتدى الوسطية نشر في ٤ صفر ١٤٢٧هـ الموافق ٤ آذار/ مارس ٢٠٠٦. اعتُقل العواجي على إثرها وتم إغلاق المنتدى.

(٤١) أسامة بن لادن، **الخطاب الرابع والعشرون، الرسالة السابعة إلى الأمة الإسلامية**، نشر على شبكة الإنترنت بتاريخ ٢٤ نيسان/ أبريل ٢٠٠٦.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

النشاط البياناتي مثل الشيخ سفر الحوالي والشيخ سلمان العودة والشيخ عائض القرني، فيما ظهرت أسماء جديدة قد تكون لازمة من لوازم الحشد وتكثير السواد واستعراض القوة. وبإمكان المرء أن يقف دون عناء كبير على الأقطاب الفاعلين والمحرّكين لهذا البيان من الذين يُنعتون حالياً برموز الصحوة، أمثال الشيخ ناصر العمر، وخالد العجيمي، والشيخ عبد الله بن حمود التويجري، والشيخ محسن العواجي، والمحامي سليمان الرشودي، وعبد العزيز الوهيبي وغيرهم.

ومن أبرز المفارقات في البيان وردود الفعل الرسمية عليه، أن البيان بلغته الملتهبة والتحريضية والتشهيرية لم ينل ردّ فعل رسمياً مماثلاً، بل على العكس من ذلك فإن تعليق وزير الداخلية الأمير نايف على البيان ينبئ بأن ثمّة شيئاً مكتوماً. فالوزير لم يشجب البيان ولم يُدن الموقّعين عليه، بالرغم من خروج لغة البيان على الحدود المألوفة في حلبة التجاذبات الداخلية، فهي تنضح بعبارات نارية وتكفيرية، كما أن البيان يخالف البيانات السابقة في حدّته، وتطرّفه، ومباشرته. لقد اكتفى وزير الداخلية بالتعليق على أصحاب البيان قائلاً «إذا كانوا أصحاب تخصُّص وعلم شرعيّ فهم أول من يعلم ما تطبّقه الدولة من أحكام شرعية لأنها هي دولة الإسلام»[٤٢]. وهذا التصريح ينطوي على مواربات يلزم الوقوف عندها، فهو هنا يشدّد على إسلامية الدولة والتزامها بتطبيق الشريعة، وهما المبدأ الذي قامت عليه الدولة السعودية. وفي هذه الحال، إذا ظهر من لا يلتزم بهذا المبدأ فلا مكان له في الدولة، والأمير هنا يلتقي مع أصحاب البيان في نقطة إسلامية الدولة. وأنها المعيار في اختبار صدقية رجال السلطة، ما قد ينطوي على غمز خفيّ من قناة الملك، ودعوته للعودة إلى مبادئ الدولة السعودية الأولى، ولتلك العودة سلوة خاصة لدى التيار السلفي المتشدد الذي يحنّ إلى استعادة مجده الضائع.

يلفت عنوان البيان (تحذير وبيان) الذي يبدأ بالتحذير، ما يشي بنيّة ما لفعل قادم، أو الاكتفاء في أحسن تقدير بالتنبيه إلى ما يمكن أن ينجم عن استمرار

---

(٤٢) صحيفة عكاظ السعودية، ١ حزيران/ يونيو ٢٠٠٦.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الدولة في مسارها الإصلاحي، وبقاء من وصِفوا بالعصابة في مواقع الإدارة والقرار. ولغة التحذير تستدعي وتتناغم مع التوجيهات الدينية ذات البعد التحريضي، والتي يدرك الجمهور السلفي أنها من باب التعبئة والاستعداد. . .

إن تصريحات الأمير نايف التي تتسم بمرونة غير مسبوقة حيال مثل هذه البيانات الصارخة تبدو مستغربة، خصوصاً أن المخالفات القانونية والشرعية واضحة بجلاء في بيان الواحد والستين: تكفير وتشهير وتحريض على القتل. وفي أقل تقدير، قد يكون البيان تعبيراً عن صراع الأجنحة داخل العائلة المالكة. وقد تكون النقطة الغائبة على الدوام في مثل هذه المعارك، التي يدفع فيها أحد أطراف السلطة بقوّة ما لتصعيد نبرتها النقدية والتحريضية، أنها تسمح في ما قد يأتي من مطارحات سياسية وأيديولوجية بتجاوز الخطوط الحمر ودحرجة البراميل إلى خطوط تماسّ متقدمة. وعلى ما يبدو فإن تكثيف الهجوم من التيار السلفي على الدكتور غازي القصيبي، وزملائه أمثال وزير الإعلام إياد مدني وغيره، يحقق دون ريب رغبة جناح في العائلة المالكة له أغراضه الخاصة المعروفة.

لأول مرّة منذ اندلاع الصراع بين الحكومة والتيار السلفي يلجأ الأخير إلى استعمال أقصى ما يمكن أن تحمله لهجته التصعيدية من كلمات ملتهبة، وأشدّها وطأً وصفُ الموقّعين على البيان لوزراء في الحكومة بأنهم «عصابة» والدعوة إلى تصفيتهم، وهي كفيلة بتأجيج فكرة الخروج على الدولة وإسقاط مشروعيتها الدينية والسياسية. ومع ذلك قوبلت هذه اللهجة بتصريحات تتسم بالنعومة والوداعة غير المعهودة من شخصيات سياسية عالية المستوى.

وأن يعود الشيخ محسن العواجي إلى ساحة النضال السلفي ضد القُصيبي بهذه السرعة، بعد أن نال ما نال منه تشهيراً وتخويناً وتكفيراً، دون أن يحيد عن موقفه قيد شعرة، بل أن يحشد من ورائه نفراً من أهل دعوته متوسّلاً اللغة التهويلية نفسها والقضية عينها، فذلك كله يبعث على طرح السؤال المتعلّق بالحرية: فلماذا يحظى أصحاب البيان بمساحة كبيرة من حرية التعبير إلى حد إسقاط محرّمات كانت وزارة الداخلية الحارس عليها، ولماذا يُحرم من هذه الحرية رموز التيار الإصلاحي الذين استضافتهم سجون وزارة الداخلية في

السادس عشر من آذار/ مارس ٢٠٠٤، ولم تفرج عنهم إلا بعد توقيع تعهّدات بعدم مزاولة حرية التعبير ووقف أي نشاط سياسي علني أو الظهور من خلال الفضائيات ووسائل الإعلام الخارجي أو توقيع بيانات وعرائض تدعو إلى الإصلاح؟

إن نقطة الجدل المفصلية تفيد بأن الحرية ليست هي التي ولِدت في هذا البلد، وإنما أحد تمظهرات الصراع على السلطة، ما يخلق تعبيرات مشوّهة عن تباينات لا تترجم واقع المجتمع، بل تعكس طريقة التوظيف الحاصل في تناقضات المجتمع لمصلحة معارك تدور على سقف الدولة وسنامها.

لقد عدّد الموقّعون على البيان ما اعتبروه مخالفات شرعية ذات نزعة تغريبية، على حد توصيفهم المحبّب إلى نفوسهم، والمتمثلة بالمشاريع المقترحة لتوظيف النساء في محلات بيع الملابس النسائية، والسماح بنشر أو تشجيع بعض القصص الروائية التي تحكي واقع المجتمع (بنات الرياض لرجاء الصانع مثالاً)، ودعم برامج الانفتاح وتنقيح المناهج التعليمية، وتغيير بعض القوانين، وتقليص سلطة المؤسسة الدينية، وفصل الأئمّة والخطباء المتشددين غير المؤهّلين علمياً وشرعياً. وتلك قائمة مفتوحة يضيف إليها التيار السلفي كل يوم ما يرسّخ موقفه المتشدد من الدولة. وخلف تلك المخالفات تكمن قضية أخرى، وهي الأهمّ، مُفادها أن انقساماً داخل السلطة في الأعلى جعل خيوط اللعبة ممتدة إلى فريقين يتقاسمان القوة السياسية: الملك عبد الله، الذي يحاول بناء جبهة قوية مؤلفة من وزراء فاعلين وأمراء طامحين كانوا مستبعدين لفترة طويلة، يجد نفسه في مواجهة جناح صلب يمسك بمفاصل رئيسية في الدولة ويستعين بالعلماء والتيار السلفي المتشدد لنقل المعركة إلى حيث يكون خط استواء الدولة السعودية بمشروعيتها الدينية التاريخية. بمعنى أن الجناح السديري يوجّه معركته إلى الملك من بوّابة المشروعية الدينية للدولة. وليس خافياً أن هذا التوجيه كفيل بجذب عموم الطيف السلفي. والهدف من وراء ذلك هو الضغط على الملك وصولاً إلى إضعاف جبهته، وتمكين الجناح السديري من موقعه الذي رسمه لنفسه قبل أن يتولّى عبد الله العرش.

العدوان . . أيديولوجيةً

ثمّة ما يغري في مقارنة الأستاذ جمال خاشقجي الكاتب الصحافي والمستشار الإعلامي للسفير السعودي في لندن الأمير تركي الفيصل بين بول وولفوفيتز، مهندس الحرب الأميركية على العراق، والشيخ سفر الحوالي مهندس الجهاد المسلّح في العراق[٤٣]. في هذه المقارنة يقدّم خاشقجي نقاط اشتراك بين الشخصيتين المذكورتين من موقعين متقابلين، فالأول حشد ما يكفي من الذرائع الصحيحة والملفّقة من أجل إقناع لوردات الحرب في الإدارة الأميركية بمشروعية الحرب على النظام العراقي السابق، فيما سعي الثاني، أي الشيخ الحوالي، في بناء جدلية مؤصّلة شرعياً تهدف إلى شرعنة الجهاد في العراق، وصناعة مناخ ديني ترغيبي يحثّ مئات من الشباب على الانخراط في مشروع الهجرة والجهاد في العراق. وبالرغم من أن الشيخ الحوالي يحاول كعادته، وعادة المحشورين في زوايا ضيّقة، التوسّل بتأويلات ثانية وثالثة للنصّ الأوّلي الجليّ، فقد حافظ على تماسك الموقف الأيديولوجي من قضية الجهاد في العراق، مع إبطاء لمفاعيل التوثيب. فهو وإن امتثل للضرورة الاحترازية في التعبير عن موقف صريح من هجرة السعوديين إلى العراق، إلا أنه يمرّر عكس الموقف الاحتياطي في فذلكة لغوية تؤدّي الغرض الأصلي. إذ يضع الشيخ الحوالي على عاتق كل عضو ينتمي إلى الحملة العالمية لمقاومة العدوان مهمة شحذ همة الشباب «لمقاومة أوجه العدوان المختلفة من غزو فكري وسلوكي ومن تبعية سياسية واقتصادية، ومن عوامل إفساد تحيط بالشباب المسلم من كل مكان، فالعدوان شامل، ومقاومته على كل الجبهات واجبة كلاً بحسب طاقته بحكمة وعقل تقطع مطامع العدو في جرّ شباب الأمة إلى ممارسات غير محسوبة العواقب، وهذا مع التزامنا جميعاً بما يفرضه علينا ديننا من العدل وحب الخير لكل الناس وترك العدوان».

---

(٤٣) جمال خاشقجي، **عندما يتفق سفر الحوالي مع بول وولفوفيتز!**، صحيفة الاتحاد الإماراتية، ٧ حزيران/ يونيو ٢٠٠٥.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

هذا النص الوارد في مقالة الشيخ سفر الحوالي، الأمين العام للحملة العالمية لمقاومة العدوان، المنشورة في موقع «الساحة العربية» على شبكة الإنترنت في ٢٢ ربيع الآخر ١٤٢٦هـ الموافق ٣١ أيار/مايو ٢٠٠٥، والمنقول عبر مواقع أخرى، يكاد يعلّب منهجاً متّبعاً لدى الشيخ الحوالي في صياغة موقف شديد الارتباك والتركيب، حيث يبدأ صارماً حاسماً واحدياً اقتلاعياً، ثم ما يلبث أن يدسّ كلاماً تكسوه مسحة عقلانية مرتابة، ليصل في نهاية المطاف إلى أنسنة الموقف وطلب النصفة والعدل وحب الخير. إن هذا الترفّع والتخفّض في بنية الموقف قد يحلو لبعض المتحذلقين إرجاعهما إلى التربية الدينية التقليدية القائمة على أساس وجود صفات متقابلة في شخصية المؤمن: شدّة في لين، وحزم في دين، وصبر في شدّة. بيد أن هذه الصفات لا تصمد طويلاً في الفحص العملي، حيث لا يبدو أن تلك الشدّة تحمل معها مقاصد دينية بصورة دقيقة، بقدر ما هي تعبير عن ميول نفسية ومعرفية تعبّر عن شخصية صاحبها فحسب.

والحال أن هذا الموقف يكاد يصبغ كثيراً من مقالات الشيخ الحوالي الذي يحاول إظهار التسامح ولكن بطبيعة متجهمة وإكراهية. فهو في الوقت الذي يصوغ فيه رؤية كونية ذات مضامين مطلقة وإجمالية عن كل ما يدخل ضمن دائرة اهتماماته وأولويّاته في الخصومة والمواجهة، فإنه يُبقي على قدر، ولو ضئيل، من الصورة الملطّفة لعالم الدين أو الممثّل لعقيدة سماوية تتّسم بالعدل والخير. وهذا البعد الدعائي للدين، كما يحاول أن يقدّمه الشيخ الحوالي، يتناقض بصورة مبدئية مع المقدّمات المفزعة التي لا ترسم خط قطيعة مع الآخر فحسب، بل ترسم طريقة لاستئصاله أيضاً. فهو يؤسّس، ابتداءً، موقفه الأيديولوجي على توفير كل ذريعة ممكنة تستوجب مقارعة الآخر، ثم يلجأ، من أجل احتواء الانطباعات المحتملة، إلى صبِّ الموقف المتصلِّب في لغة دينية ملطّفة تُنسي أو تخفّف حدِّة الطرح الصارم والمتعجرف.

وبالمناسبة، فهذه اللغة هي اللغة ذاتها المستعملة من قبل الإدارة الأميركية التي تُسبغ على حربها في العراق وعلى الإرهاب نعوتاً في غاية الجاذبية، إذ لم تُغتَصب الديمقراطية بطريقة بشعة إلا من لدُن رعاتها الكبار. فقد تم استغلال

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الديمقراطية سلاحاً تخوّف به الولايات المتحدة الدول الديكتاتورية الحليفة من أجل التعاون معها والقبول بقوانين اللعبة الأميركية. ويذكّرنا ذلك بشعار تهكّميّ وضعه أحدهم على لوحة سيارته الخلفية: «افعلوا ما نأمركم به، وإلا سنجلب الديمقراطية إلى بلادكم».

وقد نجحت الإدارة الأميركية، كما نجح الشيخ الحوالي، في استعمال الشعارات الكبرى بغية تمرير القضايا الصغرى، فأميركا استعملت الديمقراطية شعاراً طموحاً يراد تعميمه في الشرق الأوسط، فتحوّل الشعار إلى مجرّد ورقة تضغط بها الإدارة الأميركية على دول المنطقة للحصول على مكاسب سياسية واقتصادية محدّدة، ونجح الشيخ الحوالي في استعمال اللغة الدينية المتخمة بتعبيرات متصالحة ومتسامحة، فأصبحت تلك اللغة ذاتها حاضنة لكتلة رمزية قابلة للتفجّر في فتن طائفية متوالية.

كنا نأمل أن يعبّر العدل، الذي نادى به الشيخ الحوالي، عن نفسه في موقف تاريخي يُحبط مفعول خطابه التحريضي والتقسيمي، بالرغم من أن دماء غزيرة سالت في شوارع العراق ومدنه بتحريض من فتاوى وكتيّبات، كان الشيخ الحوالي والمتماثلون معه ذهنياً ومدرسياً قد صنّفوها على فترات طويلة وما زالت قابلة للاستعمال العنفي في العراق وفي كل مكان يكون فيه للطائفية ناعق.

والخير الذي بشّر به الشيخ الحوالي لم يؤتِ ثماره، ولم يأتنا من يبلغنا بنضج ثمرة واحدة منه، فقد تعوّدنا على خير يُقدَّم محفوفاً بنذير خطر، وبآيات في الوعد والوعيد.. إنه الخير الذي لا خير فيه. فلا خير إلا بإشاعة السلام والاطمئنان في قلوب من جُبِل الصحويون على خصومتهم، وشهروا حراب العداوة في وجوههم، ولم يَرْعوا فيهم حقَّ العبودية لله وحده، فوسموهم بالكفر، وأذاقوهم وبال فكر لم ينشأ إلا على إعلان القطيعة مع القريب قبل البعيد، والصديق قبل العدو.

إن خطاب ولفوفيتز، كخطاب الشيخ الحوالي، بسيط جداً، لكنه يمثّل أشدّ نماذج الواحدية والإقصائية ضراوة، فهو خطاب يدّعي تفرّده بالحقيقة الكاملة،

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

ويراهن على تسفيه المخالفين والأتباع. هو خطاب يتّسم بالتنصُّل من كل دور، ويصادر الحقيقة عبر تحميل الآخر كامل المسؤولية، فحتى الاقترافات العينية والمقرونة بشواهد دامغة تصبح منكرة من فاعلها، بل يتمّ قذفها في وجه الضحايا، خصوصاً حين تأتي الاقترافات غير متطابقة مع نيّات الذين صنعوها، أو جاءت محمّلة بالتباسات خاصة لم تكتمل، أي لم تحصل بعد على معناها الكامل، ولم تحقق منجزها النهائي بطريقة باهرة وحاسمة.

لا بدّ من مدّ أفق الفكرة الناقدة لدى خاشقجي حول صمت الشيخ الحوالي عن الفتنة في العراق، تلك الفتنة التي تورّط فيها شباب تشرّبوا طائفة من التعليمات والتوجيهات الدينية من محاضرات الحوالي وكتبه ونشرياته. فقد كان العدل والخير يقتضيان أن يعلن الشيخ الحوالي موقفاً صريحاً وشجاعاً من فتن طائفية كادت تُشعل حرباً أهلية قابلة للتمدّد خارج العراق، وكانت توقد من بعض أفكاره، وتتوسّل بتوجيهات مستورة تحت شعار مقاومة العدوان والاحتلال، الذي لم يكن ظاهرة مستحدثة نجمت عن غزو أميركي للعراق فحسب، بل إن عدوان طائفة من المسلمين على طائفة أخرى كان أفدح وأشدّ، ومع ذلك لم نسمع عن حملة لمقاومة عدوان من هذا النوع، ما لم يكن العدوان المقصود به ما يقع على خاصة من الناس دون غيرهم.

إن العدوان الأكبر هو، في الواقع، صمت الشيخ الحوالي على عدوان تنتجه الفتنة، أو أن يكون العدوان مبرّراً لإنتاج أشكال أخرى من العدوان، وفي مقدمتها العدوان الأميركي. إن مقاومة العدوان لا تتم بتقسيم الشعب العراقي بل بتوحيده، ولا بإثارة النعرات الطائفية وسط فئاته بل ببعث روح الوحدة والتسامح والمصالحة الوطنية بين أبنائه. فإذا ما تم ذلك، يصبح عمر العدوان الأجنبي قصيراً، وصولاً إلى انحسار ظلّه بصورة كاملة.

ومن غريب أحوال الشيخ الحوالي تحذيره ممن أسماهم «مجموعات طائفية وشعوبية»، يُضمِر اسمها وهويّتها، ولكنّه يُفصح عن سِمات تلك المجموعات، أي جيش بدر الشيعي الذين، بحسب الحوالي، استدعتهم أميركا. ولا شك أن حديث الشيخ الحوالي عن جيش بدر مرتبط بسلسلة حوادث طائفية انتصر فيها

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الحوالي لطرف على آخر، وكان من الإنصاف والعدل أن يقدّم موقفاً متوازناً، فتلك القنابل والأحزمة الناسفة مزّقت أجساد بعض العراقيين من الشيعة، وإن الاختلاف العقدي معهم لا يمنع من الخير والحب للإنسان بصرف النظر عن صفته وانتمائه، كما بشّر به الحوالي في بيانه.

ومن الغريب، أيضاً، أن يلوم الحوالي بعض الشيعة على ما فعلوا من تحريض الأميركيين على المدرسة السلفية ورموزها من أجل الضغط على الحكومة لتغيير المناهج وتضييق الخناق عليهم، وقد فعل الحوالي الجريرة ذاتها حين ذكّر الأميركيين بأن تلك الجماعات الطائفية الشعبية، كما يسمّيها، تأتي من دولة مصنّفة في محور الشر وأنها من الدول الساعية إلى حيازة القوة النووية. أليس في ذلك تحريض مبطّن؟! ثم أليس من المذهل الانزلاق إلى مستوى المناكفة، حين يعدّ الشيخ الحوالي إدماجَ الشيعة، وهم يمثّلون النسبة السكّانية العليا في الجيش العراقي، إشعالاً لحرب طائفية وقومية، وأن إخماد تلك الحرب يتم بإبعاد الشيعة عن تلك المؤسسة. هناك إذن بُعدٌ غير محكيّ عنه في رؤية الشيخ الحوالي، فهو لا يعالج مشكلة مجتمعية بقدر ما يحاول ترسيخ معادلة التفوّق السابقة التي أنتجت أزمات يُعتبر الحوالي نفسه اليوم جزءاً من تداعياتها. ولو فكّر الحوالي مليّاً في أزمة الدولة العراقية منذ نشأتها حتى اليوم لوجد أن انعدام برامج فاعلة في الإدماج الوطني للطيف القومي والمذهبي في العراق يمثل السبب الجوهري والحقيقي وراء الأزمة التي تتطلّب عملية جراحية تفكيكية لبنية الدولة القديمة، وإرساء أُسس دولة جديدة تقوم على مبدأ الإدماج لمكوّنات المجتمع العراقي كافّة.

لا يمكن، بطبيعة الحال، التعامل مع أفكار الشيخ الحوالي بحيادية تامّة، فهي تصدر عن رؤية شديدة الخصوصية تسلب المتلقّي حقَّ التأمّل في محتوياتها. فهو يطالب بإعادة إنتاج البنى القديمة في الدولة العراقية، رغم كونها مسؤولة بصورة مباشرة عن كل إخفاق في مسيرة المجتمع والدولة. ومن الخطأ الفادح اعتبار تجربة التأسيس لدولة عراقية حديثة فاشلة كونها أعادت ترتيب التوازنات الداخلية، وتوزيع مصادر القوة بين مكونات الشعب العراقي. ثمّ إنّ إضمار

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

العداوة لا يُخفي الموقف الأصلي لدى الشيخ الحوالي، فهو يغفل الدماء التي سُفكت من أفراد الجيش والحرس الوطني العراقي لأنهم من الشيعة ويعلنها حرباً لا هوادة فيها على من سقطوا من السنّة، وهم بلا شك ضحايا فتنة طائفية، يتحمّل مسؤوليتها المتطيّفون المتشددون الشيعة.

يختم الحوالي مقالته بتذكير قرّاءه بما نصّه: «فأول ما أذكِّر به نفسي وإخواني المسلمين ـ بعد تقوى الله سبحانه وتعالى ـ هو النصيحة لإخواننا الإعلاميين بضرورة تحرّي الصدق والدقّة في النقل». فهل ما قاله ونقله في مقالته مطابق لما ذكّر به، أم أنّ داء تنزيه الذات وتبرئة النفس قد أصاب من كان بالتذكير أولى حين غاب عنه نصف الحقيقة، ونصف العدالة، ونصف الكلمة.. ولم يبق إلا الموقف الأيديولوجي كاملاً!

يتبيّن مما سبق أن للعدوان طبيعة أيديولوجية أحياناً، وخصوصاً حين يكون العدوان مؤسَّساً على رؤية معرفية تفصيلية تستمّد مقوِّماتها من مصادر فكرية خاصة، فالعدوان يتجاوز شبكة المشاعر ليصل إلى حد إنتاج سلسلة أفكار تنتظم في وقت لاحق ضمن أيديولوجية راسخة الجذور.

حلم «الإمارة الإسلامية»

فتحت الحرب على العراق، حتى بعد سقوط نظام صدّام حسين في التاسع من نيسان/ أبريل ٢٠٠٣، الطريق المسدود أمام مشروع القاعدة بعد الضربة القاصمة التي تعرّضت لها في أفغانستان عام ٢٠٠٢، والتي أدّت إلى إسقاط «إمارة طالبان الإسلامية»، حيث تم اختيار العراق بديلاً ناجزاً، وبقعةً يراد لها أن تكون أرض هجرة وجهاد، وتالياً إقليماً تقام على ترابه «دولة العراق الإسلامية» بحسب إعلان رئيسها القسري في آذار/ مارس ٢٠٠٧. ولقد جرى نقاش حادّ بين قادة هذه «الدولة» لحسم الجدل حول المصطلح المناسب أهو «إمارة أم دولة»؟ بحسب ما ورد في بيان للقاعدة في العراق بعنوان «كلمات في نصرة الدولة العراقية الإسلامية». إلى جانب الأسئلة التي أثارها عناصر التنظيم، فضلاً عن التنظيمات الأخرى، حول إعلان الدولة، اضطرّت قيادة القاعدة إلى كتابة بيان

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

على شكل رسالة مطوّلة ترجع في تأصيل موقفها إلى مصنّفات حنبلية ووهّابية. فقد اعتبر البيان أن الدولة هذه «لقب لهذا الكيان السياسي والاجتماعي للمجاهدين والمسلمين أهل السنّة في هذا القُطر من بلاد الإسلام». وفي إجابة عن السبب الذي دفع قيادة التنظيم إلى اختيار لقب الدولة، أو بحسب البيان «لماذا لم يسمّوها إمارة واختاروا تسميتها دولة؟»، جاء في البيان أن «هذا كلّه مقام اجتهاد»، مبرِّراً ذاك بالقول «إن إخواننا لهم مزيّة المعرفة ببواطن الأمور وعميق الظروف والمعطيات على الأرض..» ولكنه عاد واستدرك قائلاً «إن لفظ الإمارة له ما يرجّحه من النظر..». وأرجع البيان ترجيح مصطلح الدولة إلى تفادي الوقوع في ما يمكن وصفه بـ«شبهة شرعية»، أي أن تكون الإمارة دالّة على إقامة الإمامة العظمى أو الخلافة، التي تتطلب وجود أمير للمؤمنين يحظى بإجماع الأمّة، بالرغم من أن القاعدة قد أسبغت على شخصية غير معروفة مثل الملاّ محمد عمر صفة «أمير المؤمنين».

في المقابل، قرّرت المجموعات القاعدية، التي وضعت أنوية إماراتها الإسلامية في سوريا ولبنان وفلسطين وربّما مناطق أخرى لم يتم الإعلان عنها، أن تتخلّى عن منصب أمير المؤمنين وتكتفي بمنصب «الأمير» الذي ينطبق على أمير الجماعة، فإذا تحقّقت «الإمارة الإسلامية» أصبح الحاكم عليها أميراً للقاطنين داخل تخومها، ضمن عقيدة التمكين، التي تقوم، بحسب العقيدة الحنبلية/ الوهّابية، على أن شرعية الحكم وإمرة المؤمنين تتحققان بالغلبة والمُكْنَة، فكلّما توسّعت رقعة الهيمنة امتدّت سلطة إمرة الحاكم ـ أمير المؤمنين.

وتكشف التحقيقات التي أجريت في حزيران/ يونيو ٢٠٠٧ مع ثلاثين عنصراً من «فتح الإسلام» خلال معارك نهر البارد في الشمال اللبناني، أن قيادة المجموعة عقدت العزم على تنفيذ «خطة رقم ٧٥٥» لإنشاء «الإمارة الإسلامية في طرابلس»[٤٤]. ومن الثابت في أدبيات «الإمارة الإسلامية» وفق العقيدة السلفية المتطوّرة أن الإمارات الإسلامية تمثل أنوية تخصيب لمشروع ما أسماه بيان

---

(٤٤) صحيفة السفير البيروتية، ٢ حزيران/ يونيو ٢٠٠٧.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

القاعدة في العراق «دولة الإسلام الكبرى والخلافة الراشدة»، فيما تكتفي الإمارات بتطبيق الأحكام والحدود، وإعادة تأهيل المجتمع على قاعدة دينية، وهكذا هي سيرة التنظيمات القاعدية في ديالى (العراق)، والرقّة (سوريا)، والقبائل (الجزائر)، وطرابلس (لبنان)، ونابلس (فلسطين)، وربما في مناطق أخرى.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الفصل الخامس

نقد الخطاب السلفي

متى يصبح الفكر السلفي المتشدد مادّة حوارية؟ سؤال مفتاحي لبدء مراجعة شاملة للخطاب الديني السلفي. وذلك أن قائمة الموضوعات التي أدرجت من إطلاق مبادرة الحوار الوطني في الخامس من آب/ أغسطس ٢٠٠٣ أغفلت موضوع المنابع الفكرية للتطرّف، فيما صُبَّ اهتمام كثيف على مخرجات التطرّف، كما أغفلت روابط المجتمع المحكومة برؤى فكرية وأيديولوجية صارمة، فيما شحذ المشاركون في الجولات الحوارية الست (أي حتى ٢٥-٢٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٦) أذهانهم في صوغ رؤية متقدمة حول العلاقة مع الآخر ـ الخارجي، الذي ألحقت به مواقف أيديولوجية في الداخل أضراراً فادحة، وتسبَّبت بتخريب علاقات الدولة بعدد كبير من دول العالم[1].

لم يشأ الرعاة الرسميون للحوار الوطني الاقتراب من بؤرة التوتّر الحقيقية، لأن ذلك يتطلب نبشاً لمحتوياتها الفكرية، وقد تُفضي إلى إدخال الأطراف المتورِّطة في تغذية وتمويل وحماية هذه البؤرة المتفجّرة في أتون المساءلة والمحاسبة. لقد أريد للأوضاع أن تستمر كما هي، وحافظ كل طرف على موقعه ودوره ونشاطيته، فلم يمسّ الغشاء الفكري الذي يحيط بنواة التطرّف، فيما كان الإصرار يتنامى من قِبل الأمراء على قذف لهب النار إلى الخارج أفراداً وأفكاراً،

---

(١) أنظر: موقع مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني على الرابط الإلكتروني:
http://www.kacnd.org/all_national_meetings.asp

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

لإخلاء الساحة من تهمة استنان سُنّة التطرّف التي تحمل بصمة سلفية خالصة.

وجرى استبدال وجوه بوجوه أخرى، في عملية تبادل أدوار، فمن كان بالأمس مسؤولاً عن ترويج أفكار في التشدّد والكراهية، يلبس اليوم رداء الاعتدال، وإن لم يُعنه ثقل المعتنق الأيديولوجي على إتقان دور جديد ليس مقتنعاً به، وليس مؤصّلاً في بنيته العقدية، ولذلك ما إن يؤسّس لفكرة في الاعتدال حتى ينقلب عليها بعشر أمثالها في التشدّد. وقد خذل الوجوه الجديدة هذا الهجين الأيديولوجي، الذي يصعب أن ينتج فكراً منتظماً على سمت عقدي موحّد، ولذلك أخفقت هذه الأطراف المعدّلة جينياً في صنع تيّار الاعتدال المرجوّ خروجه من تربة التطرّف، فمنهجية الاعتدال لم ترسم خطوطها في الخارطة الذهنية للمجتمع، الخاضع لتأثير الإشعاعات الدعوية، المنبعثة من المنابر، وحلقات الدرس الديني، والخطب الصحوية، والحوارات الفكرية.

إن ما كان منتظراً من راعي الحوار الوطني ليس مقاربات سطحية أو انتقائية تبتغي تسوية مشكلات الدولة مع الخارج، فيما تبقى الأزمات المسؤولة عن تفجير المجتمع من داخله مسكوتاً عنها. وقد ضرب المتورطون في تعميم التطرّف صفحاً عن المصادر الفكرية للتوتّر السياسي والعامل الأيديولوجي لقسمة المجتمع لإدراكهم أن نقاشاً من هذا القبيل يؤول إلى فتح ملفّات أخرى لا يخرج أي طرف منها معافى، وكأن رعاية هذا النقاش تعين الخصوم على النفس، فهكذا يُنظَر إلى مراجعة الأيديولوجية المشرعنة للدولة.

ما جرى في معرض الكتاب في الرياض في الفترة ما بين ٢٢ شباط/ فبراير و٣ آذار/ مارس ٢٠٠٦ كان تمظهراً لتوتّر اجتماعي شديد أخذ طابعاً فكرياً، وبدت النزعة الاقتلاعية ضارية في صالونات التداول الثقافي الذي كاد يُحسم عبر انتقال المجاذبة الأيديولوجية إلى شكل عُصابيّ، ووصل إلى نقطة تقترب من حدّ اصطكاك الأسنّة والرماح، بين فريقين يتصارعان على حصص سياسية واجتماعية، ولكن بتعبيرات ثقافية متنافرة.

لم تشهد السعودية، حتى اليوم، حواراً فكرياً يعكس تداعياته في الشارع، وتتنزَّل آثاره من القمم إلى القواعد، وكما تخبرنا تجارب الحوار الوطني فإن

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

موضوعات الحوار تخضع للتداول خلال فترة انعقاد المؤتمر، ثم تلفظ أنفاسها مع نهاية آخر كلمة في البيان الختامي.

لم ترسُ باخرة الحوار على شاطئ الوطن، فقد ظلَّت تبحر بعيدة عن همومه، ولم تلامس قضاياه الجوهرية، وحاول بعض القراصنة اختطاف الحوار إلى مكان بعيد عن هذا الوطن، رغم ما يشهده من خضّات فكرية عنيفة، وتزايد النداءات المنبعثة من كل الزوايا لجهة البدء من نقطة صحيحة في الحوار، والاقتراب من مدخل الأزمة لتشخيص الواقع المأزوم.

يعمد المسؤولون في السعودية إلى تجزئة مشكلة العنف، بحسب درجات الخطر على السلطة، وبالتالي فإن الفكر يغدو متطرّفاً فحسب، إذا ما أصبح خطراً على السلطة، أما أن يصيب الفكر نفسه فئات المجتمع ويُفضي إلى تقسيمها، فإنه قد يصبح مطلوباً لأنه يُسدي خدمة جليلة للسلطة في وحدتها وتماسكها. وليس مستغرباً أن يفصّل الفكر المتطرّف الذي ينهل منه العنفي عملاً وقولاً ودعوة إلى جماعات متباينة، فتصبح الجماعات المسلّحة «فئة ضالّة» بينما يصبح طيف من الجماعات السلفية المتشددة مجتمعَ الوسطية والاعتدال وإن كانت المرجعية الفكرية لهؤلاء وهؤلاء واحدة. وسبب هذه القسمة يعود إلى أن الجماعات المسلّحة استعانت بهذه المرجعية على محاربة الدولة، بينما الجماعات الأخرى آثرت الإفادة من الدولة في الترويج لأفكارها، وفي الوقت نفسه تعضيد بنيان الدولة.

خلال شهري آذار/ مارس ونيسان/ أبريل ٢٠٠٦، بدأت الدعوات تنطلق مجدّداً من قِبل ضحايا التطرّف الفكري من أجل وضع إستراتيجية مواجهة حقيقية، تتجاوز حدود المعالجات المبتورة للمتبنّيات الأيديولوجية لجماعات العنف المسلّح، والانتقال إلى خيار المعالجة الشاملة، المتّصلة بالفكر التكفيري، وليس الجماعات التكفيرية، بمعنى الوصول إلى المنابع الفكرية التي تزوّد الأفراد والجماعات برؤى متشددة.

وقدّم الكاتب قينان الغامدي دعوة صريحة «إلى ضرورة تشخيص الفكر الديني المتشدد التكفيري ومحاورة معتنقيه بهدف إعادتهم إلى جادّة الصواب،

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

قبل أن يتجاوزوا مرحلة الفكر التكفيري إلى مرحلة الفعل الإرهابي، سيما بعد أن وصلنا إلى قناعة بأن المكافحة الأمنية للإرهاب على الرغم من نجاحاتها لا تكفي، إذ لا بد من مواجهة الفكر بالفكر»[٢]. وهنا يلفت الغامدي إلى الخطأ الفادح الذي وقعت فيه الدولة باعتمادها وسيلة أمنية لتسوية إشكاليّة ضاربة جذورها في الفكر المؤسِّس والمشرعِن لظاهرة العنف.

جاءت هذه الدعوة المتجددة بعد مقالة نقدية لرئيس تحرير صحيفة «الرياض» تركي السديري تناول فيها محتويات خطبة إمام مسجد في شرقي مدينة الرياض، حيث طالب بمقاطعة الصحف السعودية وبخاصة الرياض والوطن (أو كما يسميها الوثن)، والشرق الأوسط، قياساً على مقاطعة البضائع الدنماركية وإلحاقاً بها. يقول السديري: «فهل من المعقول أن يتساوى الإعلام السعودي والإعلام الدنماركي فيطلب أحدهم مقاطعته كما حدث مع البضائع الدنماركية؟» ويتساءل: «كيف يتجرّأ رجل على استخدام المسجد وتجمُّع الناس للعبادة كي يتعرّض لأشخاص محترمين بعبارات في منتهى الإسفاف والدونية.. عبارات لا أتجرّأ على كتابتها، فهي غاية في البذاءة». وينبّه السديري إلى تداعيات مثل هذه الدعوات ويقول «أخشى ما أخشاه أن تؤدّي بالرجل حالته التي هو عليها من فهم خاطئ للأمور، والمنحى المتهوّر في تصرّفاته، لأن يكون وسيلة إيذاء لغيره.. ليس بما يلفظ به من قول، ولكن بممارسة الجريمة إن لم تكن بيده فبيد مراهق يستمع إليه أكثر من مرّة»[٣].

يتذكر قينان الغامدي قصة مماثلة وقعت في أحد مساجد جُدّة قبل عشر سنوات حيث خصص الإمام خطبته بحسب قوله «للهجوم اللاذع والتكفير والتفسيق لصحيفة عُكاظ التي كنت أيامها نائباً لرئيس تحريرها، وكنت والدكتور هاشم عبده هاشم رئيس التحرير نؤدّي صلاة الجمعة أسبوعياً في ذات المسجد،

---

(٢) قينان الغامدي، **اقتنعنا، وتصارحنا، والخطر مستمر: متى نواجه الفكر التكفيري؟**، صحيفة (الوطن) السعودية، ٢ نيسان/ أبريل ٢٠٠٦.

(٣) تركي السديري، **ناقشوه وعالجوه..**، صحيفة الرياض، ٢٧ آذار/ مارس ٢٠٠٦.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

وقد تكرر هذا الهجوم أكثر من مرّة، لكننا كنا في الصحيفة نتوخّى الحذر من الإشارة لهذا الأمر، ونلتزم بعدم المساس بـ«الصحوة المباركة» التي لم تتوقف تعبئتها لأنفس وعقول الشباب الأغرار، وعندما صدرت الوطن منذ نحو ست سنوات كنت أصلّي الجمعة في بعض مساجد أَبْها أو جُدّة وكنت أسمع أحياناً كثيرة، وأنا رئيس تحرير الصحيفة نفس اللغة وذات الهجوم والتكفير والتفسيق».

ويلفت الغامدي إلى حالة الصمت المطبق التي كانت سائدة حيال تجاوزات رجال الصحوة «ولكن لا أحد كان يجرؤ على رفع إصبعه إعلامياً للإشارة إلى هذا الخطر المتغلغل في المجتمع، وهو خطر لم يكن وليداً قبل أكثر من عشر سنوات يوم الهجوم على عُكاظ وكتّابها ومحرريها، ولا يوم صدرت الوطن قبل بضع سنوات. الخطر، بدأ بعد زلزال جهَيْمان..». مع أن البداية الحقيقية ترتدّ إلى ما قبل زلزال جهيمان بعقود طويلة، بل إلى نشأة الدولة التي قامت على أساس أيديولوجية اقتلاعية تكفيرية أباحت غزو الآخر وقتله واحتلال أرضه، وهو ما تحاول العائلة المالكة إغفاله لأنه يرتطم بأُسس مشروعية الدولة وأيديولوجيتها المشرعنة لقيامها واستمرارها. بيد أن وتيرة الانتقادات للفكر المتطرّف المشفوعة بدعوات للمراجعة الجادّة أخذت بُعداً واسعاً، وأصبحت المطالبة بتفكيك الفكر شرطاً للانفراج الداخلي ونزع فتيل أزمة خطيرة، قد تنعكس في وقت ما في هيئة مواجهات عنفية أشد خطورة مما هي عليه الآن.

يتبنّى كثيرون خيار الفضح، بالطريقة التي تبنّاها يوسف أبا الخيل، ويدعو إلى تصميم استراتيجية لفضح منهجية المتطرّفين الذين «لا يتورّعون في سبيل التوطئة لإقصاء خصومهم عن إلصاق أبشع وأسوأ التهم، بل وأقبح الصفات التي تنأى الحيوانات بغريزتها عن أن تكون أهلاً لاتّصافها بها ناهيك عن الإنسان الذي كرّمه الله وفضّله على كثير ممن خلق تفضيلاً. يحدث كل هذا من تلك الشرذمة سواء في كهوف الظلام الإنترنتية أو في مجالسهم الخاصة التي تنضح بمفردات الكذب والنميمة والفحش، في الوقت الذي يدَّعون فيه أنهم موكلون من ربّ العالمين للذبّ عن الدين الذي يحصرونه بتخريجاتهم وتأويلاتهم الخاصة التي يُكْرِهون الآخرين على تمثّلها والأخذ بها وإلا أصبحوا هدفاً لكل ما يرونه مبطلاً

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

لأية توجّهات أو رؤى أخرى مخالفة لتوجّهاتهم بما فيها القذف في العِرض والاتهام في الأخلاق والرمي بالتحلل من أبسط صفات الرجولة».

وينقل الزامل تجربة شخصية له مع هذا الخطاب بقوله: «ولأنني أعرف خبايا هذا الخطاب جيّداً جرّاء انغماسي في دهاليزه لأكثر من عشر سنوات خبرت خلالها وسائله وأهدافه وأيديولوجياته جيّداً، فسأحاول اليوم أن أتبرّع بالجواب عن تساؤل الأستاذ السديري نيابة عن ممثّلي ذلك الخطاب، لأبيّن إلى أيّ مدى يمكن أن تصل نرجسية وانتهازية من يقتاتون على مُخْرَجاته في سبيل الوصول إلى أهدافهم ولو على حساب الانسلاخ من مبادئ الدين نفسه الذي يدَّعون زوراً وبُهتاناً الذبَّ عن حياضه. فمن المبادئ الأساسية التي يؤمن بها ممثلو ذلك الخطاب ما يعبّرون عنه بجواز الكذب نُصرةً للدين كما يقولون، ومن أجل شرعنة هذا المبدأ الخطير يقومون بحشد عدد هائل من الأحاديث والآثار التي يقومون بعسف مضامينها بتقويلها ما لم تقله وتحميلها ما لا تحتمله من الادّعاء بجواز الكذب وأحياناً وجوبه نُصرةً لمبادئهم وقهراً لخصومهم. وهذا الكذب الذي يعتمدون عليه في إدانة المخالف لا تحدّه حدود أخلاقية أو إدانة من ضمير أو مراعاة لإنسانية، بل يمكن أن يشمل كافّة الأمور التي يمكن أن تشوّه صورة المخالف وتدينه في أعين الناس».

وينقل الزامل شاهداً على اتّكاء هذا الخطاب على الكذب من خلال سؤال تم توجيهه أحد أقطاب الفكر المتشدّد وكان على النحو التالي: «فضيلة الشيخ (فلان بن فلان) هل يجوز لي أن أقول سوءاً عن شخصٍ مما هو وأمثاله واقعون فيه وأنا أعرف أنه فاسق أو عدوٌ للدين؟ وهل يجوز لي بالمقابل أن أقول خيراً عن رجل صالح من أهل الدين والتقوى والجهاد لتخليصه من مشكلة تضرّه بذاته أو بسُمعة الصحوة؟». وبعد أن حشد القُطبُ المعنيُّ بالسؤال عدداً من الأدلّة والآثار لبيان جواز بل فضل الكذب لمحاربة أهل الفسق كما يقول، خلص إلى الجواب المقصود لذاته من السؤال بل المتضمَّن في ذات السؤال، فعندما استعرض جواز مخادعة العدوّ في الحرب مستدلاً بحديث جابر بن عبدالله عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم الذي قال فيه «الحرب خدعة» أفتى بأنه يدخل في ذلك «السعيُ للفتك

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

برأس من رؤوس الكفر والإلحاد والعلمنة والفسق المحادّين لله ورسوله». ويعلّق الزامل قائلاً: «ونحن نعرف من استقراء أدبيات الخطاب المتطرّف أنّ ممثيله يكذبون على خصومهم لأنهم يعتبرونهم في أحسن الأحوال رؤوساً أو أذناباً للعلمنة كما يصرّحون أحياناً ويلمّحون أحياناً أخرى. وفي سياق الحرب وخُدعها ذكَّر بما سمّاه «حرب الأفكار» حين أشار إلى أن الحرب فيها أشدّ من حرب القتال، واستدلّ لهذا الأمر بحديث أنس الذي رواه الإمام أحمد في المسند في قصة الحجّاج بن علاط عندما قدِم مكّة زمن فتح خَيبر وكان له فيها أهل ومال فكذب على أهل مكّة بادّعائه أن الرسول والصحابة قد هُزموا وأنه قدم ليأخذ ماله ليشتري مما استُبيح من أموالهم. ومن هذا الخبر استدلّ «بقسر معناه» على جواز الكذب «لإظهار أهل البِدع والشركيات وأهل الفِرق الباطلة من روافض وزنادقة وأهل علمنة وحداثة وغيرهم بمظهرهم المخزي لكي لا يغترّ بهم عوامّ المسلمين»!! وضابطُ جواز الكذب أو وجوبه عنده كما عند ممثلي ذلك الخطاب كافّة أنّ «كلّ مقصود محمود لا يمكن التوصل إليه إلا بالكذب فهو مباح إن كان المقصود مباحاً، وإن كان واجباً فالكذب واجب!» وهل هناك شيء أوجب في نظرهم مِن محاربة مَن يصفونهم بأهل العلمنة والحداثة وحرية الأفكار؟»(٤).

وكان عدد من المعلّمين وخبراء التعليم قد طالبوا بمناقشة قضية التطرّف في المدارس والمناهج ضمن الحوار الوطني. وقال بعض المعلّمين إنّ أضراراً فادحة أصابتهم من قِبل المتطرّفين. وذكر أحدهم أنه عانى تجربة مريرة مع بعض زملائه من الذين يدعون إلى التطرّف. ويصف ذلك المعلّم ما أصابه بالقول: «عانيت كثيراً من هذا الخطر بحكم عملي كرائد للنشاط بالمدرسة التي أعمل بها حيث حملت على عاتقي مهمة توعية الطلاب بخطر الإرهاب وبيان أفكار الفئة الضالّة، وقد عملت جاهداً على التحذير من خطر الغلوّ في الدين والتطرّف والإرهاب من خلال الطابور الصباحي والإذاعة المدرسية وحصص النشاط ودروس التربية

---

(٤) يوسف أبا الخيل، **جواز الكذب نصرة للدين: أصل من أصول الخطاب المتشدد**، صحيفة الرياض، ٢٣ آذار/ مارس ٢٠٠٦.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الوطنية، وهذا أثار بعض المعلّمين المتشدّدين فبدأوا يؤلِّبون الطلاّب وأولياء الأمور ضدّي ويكيدون لي المكائد».

وقال آخر: «بعض المتطرّفين صدرت منهم أشياء لا يمكن تصديقها، منها تسمية مادّة التربية الوطنية بـ«الوثنية»، ومنها الإشادة بمطلوبين أمنياً. وقد استمالوا مجموعة من الطلاب وصاروا يذهبون بهم إلى الاستراحات. ولأني وقفت في وجوههم فقد وقفوا ضدي بكل ما يستطيعون ودفعوا عدداً من الطلبة ضدي واتهموني بموالاة الكفّار والاستهزاء بالدين والدعوة إلى تحرير المرأة والثناء على أمريكا وتعلّم السحر وقراءة الإنجيل وغيرها من الاتهامات».

وورد عن معلّم أنّ عداوة المتشدّدين من زملائه له قادته إلى السجن، حيث وقف ضدّه مُدرّس متشدّد يُشرف على النشاط، وجماعة التوعية الإسلامية في المدرسة. ويقول المعلم (م، س): «كنت أحضّر الماجستير في اللغة العربية وبلغ بعض المعلِّمين المتشدّدين أنّ رسالتي كانت عن طه حسين الذي يعتبره بعضهم كافراً، والمشرف الأكاديمي على الرسالة هو الدكتورعبدالله الغذامي الذي يكفّره بعض المتشدّدين أيضاً. وكانت هاتان المعلومتان كافيتين لرسم صورة سلبية عني». ويردف قائلاً: «كنت تحت المراقبة في كل تصرفاتي وأقوالي بهدف التثبّت من «عقيدتي»، وهي طريقة متّبعة لدى المدرسين المتشدّدين في معظم مدارس الرياض وتُمارس ضد أيّ معلّم جديد. ومن خلال المراقبة تمّ تكليف طلاب في الفصول التي أدرّسها لكي ينقلوا كل ما أقوله لهم في الصف. وقام المدرّس المتشدّد باستدعاء بعض أولياء الأمور المتديّنين! وأبلغهم بأني أبيح للطلاب الزنا واللواط، والعياذ بالله، وغيرها من المزاعم التي لا يصدقها العقل»(٥).

وجرت قصة أخرى مشابهة للمعلّم عبدالله أحمد الصميلي الذي حمل على عاتقه مسؤولية وطنية، وهو يدرِّس في قريته الصغيرة «ديحمة» في ثانوية ومتوسّطة هذه القرية، حيث يسرد معاناته قائلاً: «كدت أنجرف وراء أفكار وتيار فئة التكفير

---

(٥) صحيفة الوطن السعودية، ١٢ آذار/ مارس ٢٠٠٦.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

نظراً لسلطتهم واستغلالهم جميع المنابر التعليمية والدعوية وتوجيهها لخدمة أهدافهم وبثّ الفرقة».

ما سبق يمثّل طرفاً من تشخيص أزمة ذات أبعاد متنوّعة، يتداخل فيها العقدي بالاجتماعي بالسياسي، وتتطلّب مقاربات عميقة وجادّة ومباشرة. وقد اعتادت الدولة اجتزاء المشكلة، وتبعاً لذلك جاءت الحلول مجتزأة، وستبقى المشكلة قائمة ما لم يقرِّر رُعاة الحوار وضع الفكر السلفي المتشدد بحمولته كلّها تحت الضوء وعلى طاولة الحوار.

الخطاب الديني الاحتجاجي

ثمّة تحوّلات سريعة الإيقاع في الخطاب الديني منذ بداية الألفية الجديدة، زاد في تغوّلها وجنوحها زلزال ٩/١١ الذي جرف معه خطابات فكرية وسياسية كانت تراهن على النهوض الحضاري بالأمّة، ولكن ما لبثت أن وجدت نفسها في أتون مواجهة كونية من نوع آخر، كانت أطرافها المحلّية تعيش على هامش الحراك الفكري وربما السياسي لفترات طويلة، وإذا بها تتحوّل بقدرة قادر إلى حامل لواء المواجهة الحضارية وتعتلي سنام تمثيل الأمّة، لتظهر على حين غفلة وجوه جديدة، ورموز كاريزمية كانت غير مؤهّلة ولا مهيّأة للتربّع على عرش تمثيل أمّة يربو تعداد أفرادها على المليار ونصف المليار مسلم. متى جرى ذلك؟ سؤال باتت إجابته معلومة. ولكن كيف ولماذا جرى ذلك؟ هما السؤالان الجوهريان اللذان تظل الإجابة عنهما ملحّة.

يمكن القول إن صِدام الخطابات، كمقدمة مفتعلة لتحقيق نبوءة صِدام الحضارات، لم يكن تسلسلاً طبيعياً داخلياً، فلم تقرر قوى التنوير الديني المحلية في الشرق الأوسط تلك المنازلة. وذلك أنّ المواجهات الأيديولوجية حُسِمت في فترة مبكّرة من القرن الماضي حين توصّل روّاد النهضة من الإسلاميين إلى أن البداية الصحيحة للنهوض الحضاري تكمن في مراجعة الذات ونقدها للعثور على أسباب التخلّف والتأخّر مقدِّمة لتبيُّن سُبل النهوض والترقي. وقد نجح هؤلاء الروّاد في استيعاب الصدمة الحضارية التي أحدثها الغرب في بلاد المسلمين عن

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

طريق إعادة قراءة النص الإسلامي وتطوير آليّات تفسير مناسبة من أجل إنتاج معارف جديدة مستمدّة من المصادر الدينية الأولى، أي ممارسة عملية تأصيل لمفاهيم دينية كانت بحاجة إلى فهم متقدم، مع الإقرار بالتقدم الغربي، على الأقل في بُعده التكنولوجي، والذي فرض على المسلمين الأخذ بأسبابه الفكرية، أي إعادة تشييد البنى الفكرية التحتية للخطاب الإسلامي.

وقد عمل روّاد النهضة من الإسلاميين على تنمية خطاب ديني منفتح على العصر، سعياً لمواكبة التطوّر وتحدّياته دون أن يفقدهم نشاطهم الاجتهادي شجاعة الإقرار بالنقص والقصور في حركة الاجتهاد الديني، فقد اعترف الروّاد الأوائل أمثال السيّد جمال الديني الأفغاني، والشيخ محمد عبده، والشيخ رشيد رضا، والشيخ عبد الرحمن الكواكبي ومن جاء بعدهم بأنّ ثمّة ضرورة مركزية لإعادة قراءة النص الديني للعثور على مكامن القصور في حركة الأمة نحو النهضة. وحدّد الأفغاني أزمة الأمّة في الاستبداد الداخلي والاستعمار الخارجي، وحدّد الشيخ محمد عبده الأزمة في المسألة الثقافية، فانصرف إلى إصلاح التعليم الديني، وسار الشيخ رشيد رضا على هديهما، وعاب على من اعتبر الشورى مبدأ الحكم في الإسلام قبل أن ينبّه الغرب إلى المعاني المغفول عنها في هذا المبدأ من خلال الديمقراطية. وشنّ الكواكبي حملة على نوعين من الاستبداد هما الاستبداد الديني والسياسي واعتبر الاستبداد الديني أشدّ خطراً على الأمّة. وكتب الشيخ علي عبد الرازق في أصول الحكم في الإسلام ونفى تلك الصيغة التي حظيت بقبول السابقين واللاحقين والتي جرى استعمالها في العهد الراشدي وتأمّل انبعاثها من عاشوا أو افتتنوا بسقوط الخلافة العباسية ثم الخلافة العثمانية(٦).

---

(٦) أنظر بالترتيب: جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، **العروة الوثقى**، بيروت ١٩٨٠، ص ص ١٤٥، ١٥٦ ـ ١٦١، ١٨٧ ـ ١٩٢. محمد عبده، **رسالة التوحيد**، بيروت ١٩٨٦، ص ٩ ومابعدها. **رشيد رضا** ـ مختارات سياسية من مجلة المنار، تقديم ودراسة وجيه كوثراني، بيروت ١٩٨٠، ص ٩٧. عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، بيروت ١٩٨٠، ص ٥ وما بعدها. علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، مصر ١٩٢٥، ص ص ٢٥، ٣١.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

قدّم روّاد النهضة الإسلاميون رؤى ناضجة مهّدت لمراكمات فكرية عميقة ونافذة، فرضت نفسها على النشاطات الفكرية اللاحقة، في عواصم عربية وإسلامية عدّة. وأمكن القول إن أغلب المنجزات السياسية والفكرية المتواترة مَدينة للنشاط الفكري الراشد الذي قاده روّاد النهضة الأوائل. قد يقال إن الجماعات الراديكالية انشقت من باطن التيار النهضوي العريض في الأمّة، وهذا صحيح جزئياً، ولكنّه لم يكن يمثّل القاعدة أو يشكّل ظاهرة جماهيرية، وبقي التطرّف مقتصراً على فئات معزولة نشأت كردّ فعل على أوضاع سياسية قاهرة، كالتي سادت مصر وبلاد الشام وبعض الأجزاء من الشمال الأفريقي. وصحيح أيضاً أن بعض منتجات الجماعات المتطرّفة تسرَّبت إلى الأجيال الجديدة، ولكنّ الصحيح كذلك أن هذه المنتجات لم تغمر خط الاعتدال العريض الذي ساد الأمّة منذ مطلع القرن الماضي وحتى السبعينيات منه.

وكان الخطاب الإسلامي العامّ راشداً وعصرياً ومتحصّناً بصورة شبه تامّة أمام محاولات الاختطاف التي يقوم بها بعض المتشدّدين. فقد ناضلت القوى الإسلامية المعتدلة من أجل إنضاج عملية التحوّل السياسي الداخلي أُسوة بالقوى السياسية الأخرى لما تراه حقّاً عامّاً، ولم يمنعها قرار الإقصاء الرسمي عن الإصرار على التمسّك بخطاب ديني معتدل، وعلى حقّها في المشاركة في الانتقال السلمي بالأمّة نحو الحرية والعدالة والمساواة.

وفي الثمانينيّات من القرن الماضي، ترك الخطاب الثوري الإيراني بلونه الشيعي تأثيرات ذات طابع سياسي على الخطاب الإسلامي العام إلا أنه لم يستدرجه إلى التشدد وبقي الاعتدال سيّد المناظرات الفكرية. ومن الملاحظات المهمّة أن الخطاب الثوري الإيراني لم يزعزع خطاب الاعتدال الإسلامي العامّ، رغم أن المناخ الثوري جارف ويدفع نحو الانغماس في العصر الجماهيري الذي أحياه الحدث الإيراني. . فقد صنّف صانعو الصحوة الإسلامية مؤلفات رصينة تنمّ عن وعي شامل بالتحدّيات المعاصرة، وصاغوا خطاباً إسلامياً راقياً، كما ساهموا في تأصيل منظومة مفاهيم إسلامية. ولكنّ السؤال هنا: لماذا سادت البنلادنية؟

كمقدمة للإجابة عن السؤال يمكن القول: إن الاعتدال أصبح سِمة عامة

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

للفكر الإسلامي الحركي والسياسي العام في التسعينيات من القرن الماضي، وباتت مبادئ الاعتدال، والتسامح الديني، والتعددية والحرية الفكرية، وحكم القانون، والمساوة، وإشاعة السلام، مفاهيم يتسابق المفكّرون الإسلاميون من المدارس الفكرية والاتجاهات السياسية كافّة على تأكيدها وإنضاجها وتعميمها، إلى الحد الذي باتت معه مقولة «صِدام الحضارات» متهافتة. فقد أثبت المفكّرون الإسلاميون أن هذه المقولة لم تكن سوى ذريعة مفبركة لإنقاذ الغرب والولايات المتحدة من مأزق الخصم الذي باتت صناعته ضرورة بقاء وتفوّق، وربما كان ذلك مخيّباً لآمال واضعي نظرية صراع الحضارات هذه والمستفيدين منها، كونها لم تحرّك نزعة الصراع لدى المعنيّين بها. ولهذا السبب كان البحث عن طرف جديد، وإن كان مهملاً، يتولّى تمثيل الطرف الآخر، من أجل تحقيق فكرة الخصم. وجرى التركيز على العبث بالمنجزات النهضوية الفكرية في منطقة بات التحكّم في القوى الفاعلة فيها ممكناً، خصوصاً أن هذه القوى بقيت مستبعدة عن المسرح السياسي بقرار رسمي عربي.

وجاءت هجمات ٩/١١ لترسم خطاً فاصلاً لتحوّل درامي انقلابي في حركتي الأفكار والحوادث في الشرق الأوسط، وفي العالم بأسره. وبدأت مذ ذاك أكبر عملية اختطاف للخطاب الديني الإسلامي، أدّت في نهاية المطاف إلى إقصاء ثقافة الاعتدال ورموزه في الأمّة الإسلامية لمصلحة قوى التشدد والتطرّف. وبدأ، لاحقاً، تفعيل التركة الأفغانية، حيث انتهب الاهتمام من الفكر الإسلامي المعتدل، وانتقل إلى الفكر السلفي الجهادي في شكله التسطيحي، الذي غمر الساحة بخطاب يتميّز بالفورانية والانفعالية والاكتساحية في آن.

ومن التوافقات المستغربة أن يكون التسطيح، والانفعالية، والتطرّف سِمات لخطاب ديني جديد ينبعث من أفغانستان مركز قيادة تنظيم القاعدة، ومن العراق في وقت لاحق، مع ظهور تيار شيعي شبابي صادر تراث العراق وشخصياته السياسية والفكرية والحزبية، ودفع إلى السطح شخصيات أفرزها انقطاع الصلة بين الداخل والخارج الذي سمح لشخصيات ناشئة باستثمار مِحن الناس وحرمانهم الاقتصادي في مشاريع سياسية جماهيرية.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

ما يظهر حتى الآن هو أن خطاباً راديكالياً تسطيحياً يكتسح الساحة العربية الإسلامية، ويحتكر دور إشاعة صورة الإسلام في العالم، فيما يذوي الخطاب الديني المعتدل الذي بات مغموراً، باهتاً. ومن المفارقات الخطيرة أن يسود الخطاب الديني الراديكالي في مرحلة رشد الأمّة. وهو خطاب لا يجسّد، على الإطلاق، وعي الأمّة، ولا يعكس منسوب النضج الذي بلغته. خطاب يفصح عن خلل عميق في المسيرة العامة للأمّة، لأنّ ثمة قرصنة خطابية تحاول فرض نموذج ما بصورة قهرية، واحتسابه الصيغة التمثيلية، التي لا بد من تسييدها وإكراه الأمّة على القبول بها. وبكلمات أخرى، إن الخطاب الديني الراديكالي هو تعبير عن تطوّر داخل جماعات تتبنّى هذا الخطاب، وليس عن تطوّر في وعي الأمّة، ولكنه خطاب بات مطلوباً شعبياً وإعلامياً.

حظي الخطاب الديني الراديكالي بتغطية إعلامية واسعة، في سياق المنافسة الشديدة بين وسائل الإعلام العربية والعالمية، وتلبية لأهداف خاصة، فيما فقد الخطاب الديني المعتدل مساحة التعبير عن نفسه، كونه لم يعد طرفاً مطلوباً في الحرب الباردة والساخنة بين الولايات المتحدة والغرب والخصوم المحليين. ونجد أن رموز الخطاب الديني الراديكالي وأنصاره ينالون من الاهتمام الإعلامي، والفضائي منه خاصة ما لا يناله كبار المفكرين والعلماء، بل إن تصريحات هؤلاء تتحوّل إلى خبر عاجل ومدوّ. ونلفت إلى أن فضائيات عربية باتت ضالعة مع عملية تسطيح ثقافي من خلال انكبابها على ملاحقة أنباء رموز التشدد الديني، بذريعة أن البقاء في حلبة المنافسة الإعلامية يتطلّب جرعة عالية من الإثارة. إن الأدلجة التي تصبغ نشاط الإعلام العربي، والتي تعكس التوجّهات السياسية والفكرية المتنافرة داخل المؤسسات الإعلامية العربية، كانت لمصلحة الخطاب الديني الراديكالي الذي بات المشيدون به والمناصرون له يحملون بصمات حزبية قديمة يسارية، وقومية، واشتراكية. وجاء الالتحام بين فلول البعث والمقاومة العراقية، بصنفيها السنّي والشيعي، ليؤكّد الزواج السياسي بين فريقين متنافرين حدّ الدموية في مراحل سابقة، وليسفر عن إعلان وثيقة شرف، فيما تضطلع وسائل إعلام عربية بالترويج لها ومباركة إبرام العقد الراديكالي.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

بالنسبة إلى المولعين بالصراعات الكونية غير متكافئة القوى، فإن المواجهات الدامية في أفغانستان والعراق، إلى جانب العبث الإسرائيلي بأرواح الفلسطينيين ومساكنهم، تزوّد مناصري أطروحة صدام الحضارات بذرائع مفتوحة، بصرف النظر عن خلفيات تلك المواجهات والأهداف الفعلية من ورائها. وفي مثل هذه الحالة يصبح انصياع رموز الاعتدال لقوى التشدد أو تخفيضهم ممكناً، فهؤلاء الرموز انتهت صلاحيّتهم وباتوا في معركة يحوز فيها الأكثر تشدداً التمثيل الشعبي الأوسع، وقد تناط به مهامّ ميتافيزيقية موعودة. فلم يعد لعمق الفكر ورشده سحره القديم، بعد أن احتلَّت النشاطية السياسية والعسكرية مكانة التأهيل العلمي.

إن ما ظهر هو انتقال مراكز الجاذبية من العواصم العربية والإسلامية، التي كانت تحتضن صانعي الخطاب الإسلامي المعتدل، إلى الرياض التي باتت تلعب دوراً محوريّاً في صوغ الخطاب الإسلامي، وتوجيه القوى الجهادية سواء في أفغانستان أو العراق، وبلدان أخرى تشهد أنوية حركات جهادية، تستلهم من شبكة القاعدة ومؤدلجيها المحلّيين أفكاراً في المقاومة ورؤى في إصلاح الكون.

ويمكن إجمال أهمّ أسباب تفوّق الخطاب الديني المتشدد على النحو الآتي:

١ ـ فشل الخطاب المعتدل في تلبية طموحات القطاع الكبير من الجمهور، ولا سيّما في ظل تغوّل النظام الرسمي العربي وفساده وانحطاطه، الأمر الذي سمح لخطاب صدامي متشدد بالبزوغ من أحياء الفقراء والمحرومين، والتعبير عن تطلّعاتهم وأهدافهم المشروعة.

٢ ـ النظر إلى الخطاب المعتدل بوصفه متواطئاً مع أنظمة الحكم العربية والإسلامية، إن لم يكن مبرّراً لأفعالها واقترافاتها، في ما يخصّ هموم الناس ومحنهم.

٣ ـ خلوّ الخطاب المعتدل من المفعول السياسي، وعجزه عن الارتقاء إلى مستوى التحدّيات الكونية، فهو خطاب يكاد يكون قُطرياً. أما الخطاب الراديكالي فهو خطاب عابر للحدود ويقارع أكبر قوة في العالم.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الصراع داخل المقدّس

في ضوء ما تقدّم، يمكن المجادلة بأن المدرسة السلفية الوهّابية تمثّل من الناحية التكوينية أيديولوجية عنف، تخبر بذلك مضامينها وسيرتها في المناطق التي جرى استعمالها كمبرّر للغزو. ولها تراث من العنف ضد مناطق عديدة في الجزيرة العربية والمناطق المجاورة.

يقول الدكتور محسن العواجي، مدير موقع «الوسطية» على شبكة الإنترنت، إن الفكر الوهّابي المتشدّد يتحمّل مسؤولية انتشار العنف في السعودية، ويرى أن «هؤلاء الشباب الذين تبنّوا العنف ينطلقون من أفكار هي أصلاً موجودة في الفكر الوهابي»(٧). وما يسترعي الانتباه أن الدولة السعودية نجحت في توجيه الوهّابية، كأيديولوجية مشرعنة، الوجهة التي تخدم سياساتها العامة، ولذلك أمكن القول بأن العنف يصبح كامناً في الأيديولوجية حينما تريد الدولة ذلك. فقد تستوعب الدولة أو تخفّف منسوب العنف فيها حين تكون هناك ضرورة لفعل شيء من هذا القبيل، دون أن تغيّر في بنية الأيديولوجية شيئاً.

لقد أشعلت الدولة التطرّف الديني منذ مطلع الثمانينيات من القرن الماضي، كردّ فعل على المتغيّر الثوري الإيراني، وفي دعم المشروع الجهادي في أفغانستان، وكانت قد استعملته في مواجهة التيار القومي الناصري وفي حربها مع اليمن في الستينيات من القرن الماضي، كما أطلقته في مواجهة خصوم داخليين من قوميين ويساريين وشيعة وغيرهم.

وفي مسعى لاحتواء الانتقادات المتصاعدة ضد السعودية وأيديولوجيتها الدينية المتطرّفة، عمدت الدولة إلى إظهار الوهّابية باعتبارها أيديولوجية متسامحة ومتصالحة داخل الدائرة الإسلامية، ومع الأديان والأيديولوجيات الأخرى، بالرغم من أنها ـ أي الدولة ـ لم تُفلح في تقديم نموذج صالح لإقناع الضحايا في الداخل والخارج بأن هذه الأيديولوجية تستبطن عناصر تصالحية مع الآخر، ولا

---

(٧) مقابلة مع الدكتور محسن العواجي على قناة الجزيرة في الخامس من تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٥.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

سيّما أن النصوص المستعملة والرائجة لا تقبل القسمة التأويلية على اثنين، بحيث تحتمل الرأي الآخر.

ما يعزّز القناعة بغياب نموذج متطوّر أو مختلف للوهّابية عن غيره من النماذج الشعبية أو المتطرفة التي تعمل الجماعات المتشددة على تطويرها وتعميمها، هو عدم وجود نُسخ مختلفة للوهابية، بحيث تكون هناك نسخة وهابية خاصة بجماعات العنف، وأخرى خاصة بالدولة. فالوهابية، عند الطرفين، واحدة نصّاً ومضموناً، ولم تقم الدولة بتجديد الوهابية حتى بعد ١١/٩، رغم وجود اتفاق صلب بين الباحثين والمراقبين في الداخل والخارج على أن مخزون العنف في الأدبيات الوهّابية هو من الخطورة بحيث يتطلّب الأمر فحصاً دقيقاً لمحتوياتها.

تنقلنا هذه الملاحظة إلى جوهر الصراع بين الدولة والجماعات الجهادية المتشددة، حيث يتبيّن بوضوح أن الأيديولوجية هي مغذي الصراع الداخلي، وأن الصراع الأيديولوجي يدور بصورة محددة حول تفسير النص الديني. ولعل في ذلك ما يمكن وصفه بانشطار الوعي على أساس الفصام الحاصل بين الدعوة والدولة. فالتيار الديني المتشدد يعتصم بالخط الدعوي الممثل في آل الشيخ والمتحدّرين منهم نسباً وسبباً، وهو الخط الذي يعتقد هذا التيار بأنه انفصل عن مشروع الدولة، منذ أن تنصلّت من التزاماتها الدينية والتاريخية، وبالتالي فإن إعادة إحياء مشروع الدعوة يتطلّب تصحيحاً جراحياً لمشروع الدولة، أي إعادة بناء الدولة على أسس جديدة تتوافق وشروط الدعوة، كما أملاها مؤسس المذهب والملهمون الدينيون من بعده.

ولكن، رغم ما تبديه المجادلة السابقة من نقطة افتراق جوهرية، ثمة إجماع داخل المجتمع الديني الوهّابي برمّته ـ بخطوطه المتباينة المعتدلة والمتطرفة ـ مشمولاً بأهل السلطة، على المرجعية المذهبية الممتدة من الشيخ ابن تَيْمية نزولاً إلى الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب، ووصولاً إلى المشايخ الكبار أمثال عبد العزيز بن باز وصالح ابن عثيمين، وعبد العزيز آل الشيخ وحواريّيهم. ولكنّ الخلاف يقع خارج إطار الإجماع على المرجعية، ويتجاوزه إلى تطبيقات النصّ الديني، وتحديداً الوهّابي، وكيفية التعامل مع المرجعية النصّية والتشريعية في الداخل

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

والخارج. والسؤال المشروع هنا هو: لماذا يتمّ تطبيق المرجعية الدينية، بما فيها من أحكام قُصوى، على الخارج فيما يُستثنى الداخل منه؟ ولماذا يكون حكام عرب غير شرعيين، على قاعدة رفض تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، والعلاقة مع النصارى، وتمكين الحداثويين من أجهزة الدولة ولا سيّما الأجهزة التوجيهية فيها (الإعلام، والتعليم، والقضاء. .الخ)، فيما يتم استثناء الحكام السعوديين من تلك الأحكام، رغم توافر ما يؤاخذون عليه في تلك المجالات.

ومن نقاط الاحتكاك والتصادم بين الدولة والتيار الديني المتشدد، والعنفي منه بصورة محدَّدة، استعمال الدولة للنصوص والأحكام ذاتها التي يلجأ إليها التيار الديني العام، بما فيه الخطان المعتدل والمتطرّف، لأن الدولة تستمدّ من المرجعية ذاتها مصدر مشروعيتها الدينية، ما يجعل المواجهة بين الدولة وحليفها الديني أو المجتمع الديني الذي يحيط بها ويمدُّها بالقوة أحياناً، ويحاربها أحياناً أخرى، مواجهة صعبة وتحتاج إلى أدوات غاية في التعقيد.

إن السرّ الذي يدفع الدولة إلى النأي عن استعمال القوة الباطشة ضد حليفها الديني هو كونها تلتحم معه في وحدة خطابية ومرجعية غير قابلة للانفكاك، وتدرك تماماً أن العقاب الذي تفرضه على حليفها المتمرّد ينالها جزء منه. فهي تبحث عن خيار حل يكفل لها الاحتفاظ بخيوط التحالف معه، وبتماسكه وفعاليته، مع الإبقاء على تفوّقها وسيادتها.

فيا ترى ما هو السبب الذي يجعل الدولة تقوم بعملية إعادة تموضع وانتشار لأفراد تيارها الديني بُغية إضعاف الجناح المتشدد فيه أو عزله وتهميشه لمصلحة جناح يراد تدجينه وترويضه كيما يظهر في صورة المعتدل القابل للاستعمال الرسمي في مواجهة الخطوط المتشددة في الشارع، والقادر على تلميع وجه الدولة الديني والدخول في شراكة من نوع ما لأغراض سياسية محلية محض؟ ولماذا لا تلجأ الدولة إلى حلول قاصمة ضد المتمرِّدين في التيار السلفي المتشدد، وتفضّل إعادة تركيب التيار وتصفيته بصورة سلمية، واستعمال المهدّئات بُغية إزاحة بعض الأفراد وجلب آخرين في مواقع ترى الدولة أنهم أقدر على تأدية وظائف الشراكة ومتطلبات التحالف؟ فقد بقي التيار الديني السلفي محتفظاً بقوة

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

شعبية وسياسية لا يستهان بها، وما زال هو التيار الأشدّ تأثيراً في الميدانين الشعبي والسياسي، وما زالت شبكة التوجيه الديني فاعلة في الجمهور العام، حيث لم تقدم الدولة، بالرغم من الخروقات المتكررة والخطيرة التي اقترفها عناصر التيار الديني السلفي والتي أضرّت بمكانة الدولة، على إحداث تغيير في هذه الشبكة. ويذكر، على سبيل المثال، أن عدداً كبيراً من أئمّة المساجد في نجد رفضوا الامتثال لتعميم يقضي بالقنوت ضد الجماعات المتشددة، لأن الدولة حظرت عليهم القنوت ضد إسرائيل وقوات الاحتلال في العراق[٨].

وينقلنا ذلك إلى موقع الاحتدام الرئيسي، أي مصدر إلهام ومشروعية الدولة والحليف الديني، حيث تجري المنافسة على من يفرض سلطانه على المرجعية الدينية والسيطرة على دفّة قيادتها، بالنظر إلى التجاذب العنيف بين قوى متعدّدة، بما فيها الحكومة، على احتكار مصادر التوجيه الديني، فلا غرابة إذاً أن يكون هناك اعتصام جماعي بالوهّابية، كجزء من عملية شرعنة الذات وتجريد الآخر. ولذلك يتوسّل التيار الجهادي المتشدد النصوص الوهّابية التي تستعملها الحكومة، ولكن لغرض هدم مشروعية الدولة السعودية، تماماً كما جرى استعمال النصوص ذاتها في مراحل التكوين، وبالطريقة والقدر نفسيهما، لهدم مشروعية الإمارات القائمة في مناطق مختلفة من الجزيرة العربية، أي حين أُريد من تلك النصوص تبرير إقامة الدولة السعودية وشرعنتها.

وفي الخط العام، فإن نضال عناصر الجماعات الدينية المتشدّدة يوظّف إرادياً أو عفوياً، في السرّ والعلانية، لجهة التشكيك في المشروعية الدينية للدولة السعودية، وهذه نقطة تصادم خطيرة تدفع بالحكومة إلى إحباط الطاقة التدميرية الهائلة التي بحوزة التيار الديني عموماً، المعتدل منه والمتشدد. وفي النتيجة المباشرة لهذا التصادم لم يعد بإمكان العائلة المالكة تكرار نموذجَي المؤسّس والملك فيصل اللذين كانا إلى حدّ كبير يمسكان بزمام السلطتين الدينية والزمنية،

---

(٨) أنظر نص التعميم الصادر عن وزارة الشؤون الإسلامية السعودية لأئمة المساجد بتاريخ ٢ حزيران/ يونيو ٢٠٠٦، على الرابط التالي: http://www.alhejazi.net/seyasah/012003.htm

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

فتنامي المجتمع الديني وبروز قيادات دينية، بمسحة كاريزمية، في مقابل فساد الطبقة السياسية قد أدّى إلى اضمحلال فرص اجتماع القوتين الدينية والسياسية في يد شخص واحد من العائلة المالكة.

ولعل هذا يعين على كشف حقيقة أخرى وهي أن غياب قيادة كاريزمية يفسّر فشل الدولة في استعمال النص الديني، وانتقال الخاصية الكاريزمية إلى المعارضة (السلفية تحديداً)، والتي باتت تملك أرضية تنازع فيها الدولة وتزيحها عن المخيال الشعبي، باعتبارها مصدراً للمشروعية الدينية. وباتت الجماعات الدينية المتشددة تملك من الرصيد الشعبي ما يجعلها قادرة على سحب البساط، جزئياً على الأقل، من تحت أقدام الساسة. فقد تحطّمت المحظورات السياسية تحت أقدام القوى الدينية، وها هي تُملي على السلطة ما يجب فعله من أجل الحصول على جرعة المشروعية الدينية.

لم يعد بإمكان العائلة المالكة احتكار المشروعية الدينية، لأنها باتت غير ثابتة أو مضمونة، فقد تجرِّدها منها القوى الدينية المتشددة، من خلال عملية شديدة التعقيد من المواجهات على جبهات مختلفة: عسكرية، وفكرية، وإعلامية، وسياسية. وهي مواجهات تصل ذروتها وعنفوانها لحظة وصول الدولة إلى مرحلة ضعف وانكشاف أمنيّ حادّ. ففي المواجهة الشاملة لا يمكن التفريق بين القلم والرصاص، فثمة هدف يراد تحقيقه بالوسائل كافّة، ودويّ الأقلام كدويّ المدافع حين يراد إيصال مجتمع ديني يشعر بالخضوع لمساومة واستغلال من أجل أغراض السلطة. وثمّة مهمة أخرى يقوم بها التيار الجهادي المتشدد، على الضد من مهمة علماء الدين القدامى الذين انخرطوا في مشروع الدولة وساهموا في إضفاء مشروعية على تكوينها واستمرارها، وهي بحسب عقيدتهم مهمة تصحيحية تستهدف هدم الدولة وإعادة بنائها. وبين بناء الأوائل وهدم الأواخر تكمن حقيقة تطوّر العلاقة بين الدين والدولة على امتداد أكثر من قرنين من الزمن.

تغيير المناهج: مطلب داخلي أم خارجي؟

ثمّة إلحاح شديد لدى مُعدّي «بيان حول تغيير المناهج في السعودية» الذي

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

وقّع عليه ١٥٦ عالماً سلفياً، بينهم قضاة، وأساتذة جامعات، ودعاة، في الرابع من كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٤، على إخضاع كل متغيّر داخل رؤية كونية تقوم على مفهوم أيديولوجي في الصراع بين الأديان. رؤية تضع تغيير المناهج في سياق الحرب على الإسلام، وتالياً العدوان على سيادة الأمّة واستقلالها وهويّتها وخصوصيّتها[٩]. وما تقصّر تلك الرؤية عن استيعابه هو أن تغيير منهج التعليم الديني في المدارس الحكومية كان مطلباً داخلياً بالدرجة الأولى، وكانت تجدر الإشارة إلى ذلك لو أراد معدوّ البيان الإنصاف قبل وضع فرضيّة التواطؤ. ففي هذه البلاد من قدّم قراءة نقدية في المناهج قبل ذلك بسنوات أمثال الأستاذ حسن فرحان المالكي والقاضي سلمان السكران والمحامي عبد العزيز القاسم، وفي دول الجوار الخليجي من دعا إلى تصحيح منهج التعليم الديني لكونه غير منسجم مع العصر، وينمّي مشاعر الكراهية على قاعدة دينية[١٠].

كان مستغرباً إصرار معدّي البيان على تصوير الأمر وكأن ثمّة دوراً لشخص أو عدة أشخاص بتشجيع الأميركيين على مطالبة الحكومة السعودية بتغيير منهج التعليم الديني وإزالة «عقيدة الولاء والبراء»، وكأنهم يتحدّثون عن إحدى مجموعات الضغط الفاعلة في الولايات المتحدة، أو أحد العاملين في مطبخ القرار السياسي الأميركي، استناداً إلى ظهور شخص أو أكثر في وسائل الإعلام الأميركية ينتقد جانباً من العقيدة الوهّابية. وتوحي عبارات البيان أن الولايات

---

(٩) أنظر نص البيان على الرابط:
http://www.islamtoday.net/articles/show_articles_content.cfm?id=37&catid=76&artid=3232

(١٠) نشر موقع العربية في ٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧ تقريراً بعنوان «ديوان المظالم بالسعودية يحكم لصالح باحث ديني انتقد المناهج الشرعية»، أنظر:
http://www.alarabiya.net/articles/2007/11/05/41281.html
وأنظر أيضاً: حسن بن فرحان المالكي، **داعية وليس نبياً. قراءة نقدية لمذهب الشيخ محمد بن عبد الوهّاب في التكفير**، عمّان ـ الأردن، ٢٠٠٤. وانظر: إبراهيم السكران، عبد العزيز القاسم، **المقررات الدراسية الدينية.. أين الخلل؟.. قراءة في فقه التعامل مع الآخر والواقع والحضارة في المقررات**، بحث قدّم إلى اللقاء الفكري الثاني للحوار الوطني في مكة المكرّمة لسنة ١٤٢٤هـ أنظر الرابط: http://www.rasid.com/artc.phpid=1280

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

المتحدة تبدو وكأنها خِلْوٌ من مراكز الأبحاث، والجامعات المتخصصة، ودوائر الاستخبارات، والمكتبات الكبرى الجامعة لنتاجات العالم الثقافية والفكرية والعلمية، والخبراء المتضلعين من دراسة حضارات شعوب العالم وأديانها، حتى تكون بحاجة إلى شخص أو أكثر كيما يدلّهم على مواطن الخلل في منهج التعليم الديني في السعودية، وكأن التعامل يتم مع مخطوطات نادرة أو نشرات محدودة التداول، حتى يأتي من يسرّب خبرها إلى «الكفّار».

إن زعم الحرب على الأمّة واستقلالها وسيادتها بسبب تغيير المناهج تشوبه مبالغة كبيرة، لأن البيان يتحدث عن أمة متخيّلة مقطوعة الصلة بالواقع، فضلاً عن أن الأمة لم تجمع على هذا المنهج، لأنها لم تُستشر حين تمّ إقراره ابتداءً، فهو يعبّر عن عقيدة المشاركين في إعداده، ومنهم من وقّع على البيان، فكيف يُزجّ بالمجتمع في هذا البلد فضلاً عن الأمّة بأسرها في أتون حرب الموقّعين مع غيرهم. لم يعبّر هذا المنهج عن عقيدة المجتمع، بكل فئاته وطوائفه، حتى يقال إن تغييره يستبطن تعريضاً باستقلال الأمّة وسيادتها، فهذه دعوى تفتقر إلى البيّنة، إن لم تكن ترجمة أمينة للنزعة الإقصائية.

لقد رسم البيان صورة التغيير ومضادّاته ومؤدّياته، واعتبر تغيير منهج التعليم الديني هزيمة وانحلالاً وطمساً للخصوصية الإيمانية، على خلاف مقصد المطالبين بالتغيير، أي كبح تأثيراته التدميرية على جيل الشباب، الذي نشأ على عقيدة تَسِمُ العالم بأسره بالجاهلية وتنزع ـ زعماً ـ إلى إصلاح الكون. وأراد معدوّ البيان عكس معادلة الوعي الديني من خلال تثبيت مدخل ملتبس إلى «إحياء الثقة بين الأمّة، والتشديد على تمسّكها بعقيدتها، وبثّ روح العزيمة والأمل فيها»، بما يتطلب عودة من الباب الذي خرجت منه، وليس من خلال إعادة صوغ الوعي الديني على أساس فهم متطور للنص، لا يحبسها في سكونية الماضي ولا يتيه بها في القادم.

لم يكن إصلاح المناهج، بحسب الداعين إليه، مضاهياً ولا مكافئاً أخلاقياً للانحلال، ولا يجب أن يحول تدجيج البيان بلغة دينية صارمة دون إضفاء الصفة البشرية الاجتهادية على البيان وموقّعيه، رغم أن هذا النزوع يستبطن تصنيفاً دينياً

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

لمن في معسكر الإيمان ومن في معسكر الكفر. ومهما يكن من أمر فإن خطاباً تنزيهياً، كهذا، يحقّق قوته المعنوية من خلال التمترس خلف سواتر دينية، إضافة إلى الجرعة الإنذارية التي يحملها البيان للمعنيّين بقراءته، يخوّفهم من عواقب الامتثال لمُمليات العدوّ المتوهَّم.

يستنكر معدّو البيان كون منهج التعليم الديني الرسمي يحتوي موادّ تشيع الكراهية وتحرّض على العنف ضد الآخر، غير المسلم، بالرغم من أن القراءات المتفحّصة التي قُدّمت من قِبل متخصّصين تربويّين في الداخل توصّلت إلى النتيجة ذاتها، قبل أن يلتفت إليها الغرب بعد ١١/٩. إن كتاب «التوحيد» للشيخ محمّد بن عبد الوهّاب، والشروحات اللاحقة على الكتاب، وخصوصاً القسم المتعلّق بفكرة تقسيم العالم إلى معسكرين هما: أهل التوحيد وأهل الشرك والبِدع، والإسلام والجاهلية، بما تقتضي من أحكام وردت في باب «عقيدة الولاء والبراء»، ومن شأنها استزراع الكراهية ضد الآخر، وهذا ما عاناه المجتمع في الداخل منذ عقود، قبل أن تتدوّل أضراره في وقت لاحق.

إن احتجاج مُعدّي البيان على تهمة التحريض على الإرهاب الموجّهة إلى منهج التعليم الديني الرسمي يدحضه البيان نفسه الذي حوى عبارات التكفير ضد الغرب وعدد من شعوب العالم لا تندرج في قائمة الأمّة المعنيّة في البيان، والتي لا تنطبق، بحسب الشروط المقررة في أدبيات هذه الفئة، سوى على المدرسة التي ينتمي إليها الموقّعون. جاء في البيان:

«اقتضت حكمةُ الابتلاء أن يكون لهم من هذه الأمّة أولياء يسرّون إليهم بالمودّة، ويسارعون في موالاتهم واسترضائهم، وهؤلاء من أبناء جِلدتنا، ويتكلمون بلغتنا وقد يصلّون ويصومون معنا، لكنّ ولاءهم وهواهم مع أهل الكفر والشرك والضلال، خشيةً على أنفسهم ومصالحهم من تسلّط الكفّار ـ بزعمهم ـ وهذا ما بيّنه الله تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ. فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَن تُصِيبَنَا دَآئِرَةٌ فَعَسَى اللّهُ أَن يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِ فَيُصْبِحُواْ عَلَى مَا أَسَرُّواْ فِي

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ). وفي هذا الزمان العصيب أعلن كثير منهم موالاتهم للكافرين، وامتثالهم لأوامر اليهود والصليبيين، فهم يردّدون هنا ما يقال في دوائر الكفر العالمي هناك»[١١].

يقتضي الإنصاف إعادة تقييم منظومة ثقافية معرفية كانت حاكمة ومنفردة في العملية التوجيهية منذ قيام الدولة، بدلاً من التفكير في تبرئة الذات بطريقة المماحكات السجالية العقيمة، التي تدفع باتجاه تنزيه الذات وإدانة الآخر حقاً كان ذلك أم باطلاً. ولا يتطلب تغيير مناهج التعليم في بلادنا تبرئة لمناهج التعليم في الولايات المتحدة، أو في أي بلد كان في العالم، فقد خضعت مناهج التعليم في الولايات المتحدة لعمليات تصحيحية متكررة، منها ما جرى في نهاية الستينيات من القرن الماضي حيث صدر تقرير في نيسان/ أبريل سنة ١٩٨٣ باسم «أمة في خطر» من قِبل هيئة قومية مرتبطة بالرئيس الأميركي الأسبق رونالد ريغان لمراجعة المناهج التعليمية، وقدّمت الهيئة تقويماً شاملاً لمُخرَجات النظام التعليمي في الولايات المتحدة[١٢]. وهناك شواهد أخرى على ثورات ثقافية وتعليمية وتربوية حدثت في عدد من دول العالم، من أجل تحسين أداء المجتمع والدولة وتطوير المؤسسة التعليمية بوصفها حجر الزاوية في التنمية.

وعلى ما يبدو، فقد أفضى استحواذ شعور المنقذ على معدي البيان إلى توهّم أن منهج التعليم الديني جزء من منظومة معرفية ممتدة في التاريخ، تشكّل في مجملها عقيدة خلاصيّة «ظهرت بركتها وعمّ نفعها لأجيال متعاقبة»، بحسب البيان، دون توضيح مواطن البركة والمنفعة. ويشير البيان إلى الأساس الأيديولوجي للدولة، والدور السياسي الذي لعبته العقيدة السلفية في مشروع تأسيس الدولة، حين شرعنت السيطرة على الأقاليم وإلحاقها بسلطة مركزية في نجد، وهو ما ذهب إليه معدوّ البيان بتذكير القيادة السياسية بالأساس الديني

---

(١١) «بيان حول تغيير المناهج في السعودية»، مصدر سابق.

(١٢) *A Nation At Risk,* The Imperative For Education Reform, issued by The National Commission on Excellence in Education, April 1983, see the link: http://www.ed.gov/pubs/NatAtRisk/index.html

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

للدولة، وبأن مشروَعية الأخيرة مستمدّة من تحالف ديني سياسي. ونبّهوا أيضاً إلى أن أية تغييرات في العقيدة السلفية وحضورها الكثيف في مؤسسات الدولة سيؤدّي إلى «هزّة عنيفة للأساس الذي قام عليه هذا الكيان، وتوحّدت عليه أقاليمه وقبائله». وزادوا على ذلك باستعمال اللغة نفسها التي درجوا عليها، حين افترضوا تسلسلاً منطقياً خاصاً يبدأ بتغيير منهج التعليم، ويتلوه تغيير في العقيدة، وصولاً إلى الموقف الأيديولوجي بأن الدولة توحّدت «على أساس باطل وكل ما قام على الباطل فهو باطل، لا يصحّ الانتماء إليه، ولا الولاء له. وهذا ما يريده الأعداء ويسعون إلى تحقيقه». والحال أن ما ظهر لا يعدو كونه دعوة لإعادة بناء الدولة على أسس حديثة، تستهدف دمجاً شاملاً وكاملاً لفئات المجتمع كافّة، وتخفيض المكوّنات الخاصة التي قامت عليها الدولة كونها إن صلحت في إنشاء الدولة، فإنها لا تصلح بحال في تعزيز عوامل استمرارها واستقرارها. وليس هناك من تبنّى دعوة لإزالة هذا الباطل، أي الدولة، سوى الجماعات التي تشرّبت تعليمات الموقّعين وفتاويهم، ناهيك عن أن التقعيد الديني للصراع ضد الدولة هو دَيدن الجماعات العقائدية المتطرّفة.

تشبّث معدّو البيان بنموذج الدولة الدينية القائمة على تحالف العلماء والأمراء، وهما الطبقتان اللتان تتقاسمان الوظائف والحقوق، بما توحي به هذه القسمة من أن الدولة امتياز خاص بطبقتين متعاقدتين على تبادل المنافع، ما يكشف بوضوح تجاوز الموقّعين لأسس الدولة الحديثة ومبدأها الجوهري، أي العقد الاجتماعي، الذي يستوعب فئات المجتمع المنضوية داخل حدود الدولة.

في حقيقة الأمر، يمهّد البيان لدعوة خطيرة، وهي الخروج على الدولة، ويحثّ على مخالفة شبه صريحة للسياسة التعليمية الجديدة، من خلال التمسّك بالمنهج السابق، ما يؤسّس لمخَالفة القانون العام، ونفي مرجعية الدولة، وأن القوانين التي تصدر لاحقاً عن مؤسسات دستورية، مثل مجلس الشورى، أو مجالس المناطق وغيرها تكون غير شرعية وفقاً لهذا المنطق، لأنها صادرة عن جهات غير شرعية في نظر هؤلاء، إذ إن الدولة نفسها باتت منقوصة الشرعية. وفي الفقرة التالية ما يشير إلى تلك الدعوة: «نخصّ المعلّمين والمعلّمات بالتذكير

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

بوجوب بيان العلم ونشره وعدم كتمانه وتبيان الأصول الثابتة والعقائد الراسخة من مسائل الولاء والبراء، وتكفير المشركين، والبراءة منهم. . لا بد من وقفة حازمة صادقة، فالواجب التأكيد على الاستنكار، والمطالبةُ بزيادة المادّة الشرعية في المناهج وغيرها وتثبيتِ التربية الدينية، والتعاون مع الدعاة والمربّين لسدّ النقص الحاصل فيها».

ما يمكن أن نخرج به من قراءة البيان هو أن مخزون العنف الكامن في منهج التعليم الديني كبير، وهو ما يلفت البيان الانتباه إليه، بخلاف ما كان يردد بعض المسؤولين من أن تغييرات طفيفة جرت في هذا المنهج وأن التعليم الديني لا يشجّع على العنف، وأن دعاة العنف أيضاً ما زالوا ينشطون ويبثّون فكرة تقسيم المجتمع، وتالياً العالم، إلى مؤمنين وكفّار.

الدولة. . صناعة الخارج الوهميّ

أثار النزوع المتنامي إلى التفتيش عن جذور وأطراف خارجية لأزمات البلاد الأمنية والسياسية جدلاً واسعاً، وحضر الخارج بكثافة في بيانات المسؤولين السعوديين وتصريحاتهم، وهي تنزع إلى تفسير الحوادث بما يوحي وكأن ما يجري على البلاد هو من صنع أناس لا ينتمون إلى جِلدتنا، ولا يحملون فكرنا، ولا يخرجون من بيوتنا وجوامعنا وجامعاتنا ومدارسنا وحلقات درسنا.

وحقيقة الأمر هي أن نزوعاً من هذا القبيل يعكس منهجية تفسير أزمات الدولة، الاقتصادية والسياسية والأمنية، بما ينصرف بعيداً عن الملامسة المباشرة لكل أزمة ووضع الحلول الصحيحة لها. إذ لا يمكن ممارسة نقد ذاتي للفكر الديني السائد حين يكون فكر الجماعات الأخرى هو المسؤول المباشر عن تفجّر ظاهرة العنف محلياً، ولا يمكن أن توضع حلول اقتصادية واجتماعية حين تكون عناصر أجنبية متسللة مسؤولة عن تنظيم حوادث العنف وإدارتها في أرجاء البلاد، ولا يمكن أن تتوصّل الدولة إلى حل سياسي ما دامت إرادة الشعب في الإصلاح السياسي مرتبطة بتأثيرات قوى أجنبية. أليس هذا ما توحي به بيانات وزارة الداخلية ويعكسه خطاب الدولة في الوقت الراهن؟

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

إن الشفافية التي كانت البلاد بحاجة إليها من أجل تشخيص أزمات الدولة لم تتحقق، بل هناك من أراد اجترار منهج التعتيم وقذف المسؤولية على الآخر المجهول، ما يعكس إصرار بعض أقطاب الحكم على نفي أي دور للداخل في كل ما جرى ويجري، وتنزيهاً للأيديولوجية المشرعنة للدولة. فقد بقي الفكر الديني المتشدد متماسكاً حتى الآن، بل ما زال يحظى بالرواج والانتشار رغم إجراءات التغيير الطفيفة في التعليم والإعلام التي قضت الضرورة السياسية بتخفيف جرعة التشدّد داخلهما، تلبية لرغبة الغرب والإدارة الأميركية.

ما يلزم التشديد عليه مراراً أن الفكر الراديكالي لم يكن في يوم ما مستمدّاً من تراث جماعة الإخوان المسلمين، بل إن قادة الإخوان الذين قدموا إلى المملكة في زمن الرئيس عبد الناصر أمثال محمّد قُطب، والشيخ محمد الغزالي تبنّوا فكراً دينياً معتدلاً واصطدموا بسبب موقفهم هذا مع تيار التطرّف الديني في الداخل لأنهم دعوا للتسامح والحرية الدينية. فأدبيات الإخوان الشائعة في أسواق الكتاب المحلّية لم تحمل من التشدد بالقدر الذي حمله الفكر الديني محلّي النشأة. وهناك من يحمّل هذا الفكر مسؤولية نشوء ظواهر متطرّفة في كل من مصر وبلاد الشام والشمال الأفريقي، فضلاً عن بقاع عديدة من العالم، حيث مثّلت السلفية الجهادية أخطر ظاهرة اجتماعية سياسية، الأمر الذي يثير تساؤلاً جدّياً عن السبب الذي يجعل بلداناً عديدة كان فيها لجماعة الإخوان المسلمين أطر تنظيمية مثل الأردنّ والسودان وتونس وغيرها في منأى عن منحدر التطرّف والعنف. ولماذا تكون الديار السعودية وحدها أرضية خصبة لنشوء التطرّف وجماعات العنف؟

تتطلّب الشفافية، في بُعدها الفكري، غربلة واسعة النطاق لتراث ديني ضخم ما زال يغذّي، إلى حدّ كبير، وعي الأفراد والجماعات، ويصوغ الاقتناعات العقدية حول مجتمعات الأرض قاطبة، كما يرسم طريقة صارمة في التعامل مع الآخر، تجنح إلى استعمال القوة ضد كل من يقف على غير الجادّة السلفية. ولم يعد هذا التراث سرّاً مكتوماً حتى يمكن تضليل الآخرين عبر نفي التهمة عنه، واستدراج الانتباه إلى تراث الآخر (=الإخوان المسلمين)، لكونه تعرّض لنقد من

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

قِبل حكومات عربية لها سياسات خاصة في مواجهة انتشار الفكر الديني بكل أشكاله، وخشية وصول التيار الديني إلى السلطة، والتهديدات المحتملة والمتوهّمة التي قد يشكّلها ذلك على الداخل والخارج.

إن الفكر المتشدّد لا وطن له، ولا جنسيّة ولا هويّة، كما يقول منظّرو وزارة الداخلية. وكل ذلك صحيح، ولكن لا يدحض ذلك جدوى مقاربة علمية لظاهرة السلفية الجهادية، من حيث نشأتها، ومنابعها الفكرية، واستراتيجتها في التغيير، بهدف إحباط مفعولات التوتّرات الاجتماعية والسياسية والأمنية. فنحن هنا نتعامل مع معطيات واقعية، ولو أريد منا إيجاز عناصر معادلة العنف المحلّي لأمكن القول بأنها على النحو الآتي: فكر ديني متشدد زائداً أزمات اقتصادية واجتماعية خانقة، وانحباس سياسي في الأعلى، وضخّ اتصالي كثيف (الإنترنت والقنوات الفضائية)، وظروف سياسية إقليمية ودولية متغيّرة. وهذه تمثّل عناصر الاحتراق القابلة لتوليد التشدد في الداخل، كما أن محاولة اختزال هذه العناصر في عنصر واحد يفضي إلى معالجة مشوّهة، وربما كارثية، لهذه الظاهرة.

إن الركون إلى الرأي القائل بأن حوادث العنف المتكررة في مدن المملكة تُعتبر استجابات فورية وعاطفية لمؤثّرات خارجية بدرجة أساسية، يبرّر الإفراط في التعويل على الخيار الأمني للقضاء على جماعات العنف، التي يراد تصويرها وكأنها قطع معزولة عن المحيط، أو كأنها نبتات أجنبية عن التربة المحلية. يذكّرنا ذلك كلّه بالمزاعم الأولى بأن لا وجود لعناصر من تنظيم القاعدة على الأراضي السعودية، حتى إذا بدأ دويّ الانفجارات يُسمع في مركز السلطة تبدّدت تلك المزاعم وأصبحت بيانات وزارة الداخلية تردّد اسم شبكة تنظيم القاعدة بصورة متكررة، وإن مع الاحتفاظ بدعوى «التورّط الخارجي» في العنف المحلّي. وفي كل الأحوال، كانت الإرادة السياسية العليا تميل إلى نفي وجود جذور محلية للعنف والإرهاب، ولكن التكاثر المثير للقلق لجماعات العنف، وتزايد وتائر العمليات الإرهابية جعلا من دعوى القلّة المتورّطة مجرّد مكابرة مُستهجَنة، فقد أثبتت حوادث العنف أن المتورطين فيها هم بأعداد كبيرة، والأبواب ما زالت مفتوحة لانضمام المزيد.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

من خلال مقارنة بسيطة بين المتعاطفين مع الفكر المتشدّد والآخر المعتدل، تكشف مواقع الحوار على شبكة الإنترنت أن الفكر المتطرّف يكتسب رواجاً مذهلاً لدى كثير من الأفراد، الذين يُرجَّح تحوّلهم إلى مناصرين للخيارات الراديكالية في التغيير والتعامل مع الآخر المختلف(١٣). إن هذه المواقع تعكس جانباً من تفكير الجماعات السلفية المتشددة في السعودية، وتشكّل الاحتياطي الإستراتيجي للعنف المحلّي، بل منهم من كتب ونظّر للمجابهات الدينية المفترضة مع الجماعات المنحرفة والكافرة والضالّة، بما في ذلك الدولة، وكان من بينهم قتلى في سوح الجهاد الداخلي! ولم يكن بين كتّاب ومحرّري هذه المواقع من يرجع إلى الشيخ البنّا، وسيّد قُطب، ومأمون الهُضَيبي، والشيخ محمّد الغزالي، والشيخ حسن الترابي، فهناك من المصادر والمصنّفات لعلماء ورموز جهاديين محلّيين ما يمدُّهم بمؤونة الجهاد ضد من يصنّفونهم أعداء الله وشريعة سيّد المرسلين، مشفوعة بمجاميع الفتاوى التكفيرية والتبديعية، التي تمثل أوامر دينية عاجلة للتنفيذ وإبراء الذمم.

إن انقسام التيار السلفي إلى متشدد ومعتدل لم يعد كافياً من أجل إشاعة جوّ طمأنة في الداخل والخارج، فالمعتدلون يخضعون لعملية عزل مستمرة لأنهم جاءوا في الوقت الضائع، أي في وقت لم تعد تملك فيه الدولة سيطرة تامة على مجتمعها الديني. وأصبح المعتدلون يمثلون النتوء الناشز في جسد الجماعة الدينية المتشددة، فقد خلّف هؤلاء وراءهم جيلاً تربّى على أفكار ما زالت تحمل بصماتهم، وهناك من ترجمها إلى برنامج عمل وإستراتيجية مواجهة في الداخل والخارج.

---

(١٣) كشف الشيخ خالد المشوح، المتحدّث الرسمي باسم حملة «السكينة» التي تشرف عليها وزارة الشؤون الإسلامية، عن رصد أكثر من ٣ آلاف موقع على شبكة الإنترنت تعتبر «محاضن للشباب»، وأن أعمار المنتسبين إلى الفكر التكفيري تراوح بين ١٦ و ٣٠ عاماً، قليل منهم من تجاوز ٤٠ عاماً، وأن ٩٥ بالمئة منهم من السعوديين. أنظر: صحيفة الشرق الأوسط، ٢٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٥، وصحيفة عكاظ، ٣٠ آب/ أغسطس ٢٠٠٦، وصحيفة الشرق الأوسط، ٣ آذار/ مارس ٢٠٠٧.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

على أنّ نقطة البداية في تصحيح مسار الفكر الديني مازالت غير واضحة، لأن هناك من يرفض وضع الإصبع على موقع الداء. ولا بد من مكاشفة صريحة مع الذات، فثمّة أزمة عميقة تشهدها البلاد لم يتمّ حتى الآن توصيفها بدقّة ووضوح وعلانية، وما لم يحصل الاعتراف بوجودها تبقى المعالجات العميقة والحاسمة لها مستبعدة. وكما في التعامل مع الأمراض الجسدية، حيث يكون التشخيص الدقيق للمرض وحده هو الكفيل برسم مسار صحيح للعلاج، فإن المشكلات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية تتطلب تشخيصاً دقيقاً كشرط لتحديد الحلول الناجعة. وليس هناك ما يمكن إخفاؤه من مشكلات، فقد فرضت نفسها بقوة حتى على تصريحات كبار الأمراء، غير أن ما يجعل الحل عسيراً هو الإصرار على إنكار المسؤولية الذاتية عنها.

ليس هناك من يحمّل الخارج مسؤولية زيادة نسبة البطالة بمعدّلات عالية، أو يرى للخارج دوراً في تعطّل مسار الإصلاح السياسي والاجتماعي، وليس هناك من يستريح إلى مقولة أن انعدام الحريات العامة وانتهاك الحقوق كانت بفعل قوى خارجية، كما لم يكن للخارج دور في توقّف برامج التنمية، وارتفاع معدلات الجريمة، والفساد الإداري، والاختلالات الاجتماعية والعائلية. فمن هو هذا الخارج المتهم إذن؟ ولماذا يكون اضطراب أمن الوطن والمواطن وحده بفعل عامل خارجي؟ أليست في ذلك محاولة لفصل المشكلات عن مسبّباتها وردود الأفعال عليها وتداعياتها؟

إن التذمُّر المكبوت، الذي لا يُسمح له بمجرّد التعبير عن نفسه في شكل كلمة حرّة، أو مظاهرة سلمية، أو عريضة مطلبية، أو مقالة ناقدة، يتحوّل إلى مادّة مرشّحة للانفجار. وإن فشل الدولة في صنع إطارات مؤاتية للتعبير الجمعي عن مشكلات وهموم مشتركة، في ظل غياب مؤسّسات المجتمع المدني، يوفّر فرصة لنشوء ظواهر راديكالية، كما أن إخماد بؤر التوتّر لا يتم من خلال الاستعمال المفرط للقوة، فإشاعة الحرّيات العامة، والبدء الفوري بإصلاحات سياسية جوهرية وشاملة وفورية، كفيل بإحباط مبرّرات العنف، كما حدث في دول عديدة اختفت من شوارعها الجماعات المسلّحة. فحين تبدأ الحرية بالتبرعم

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

والازدهار يختفي السلاح عن الأنظار، وحين تنعدم الحرّيات يكون دويّ القنابل وأزيز الرصاص وحدهما الصوت المسموع.

السلفية بين السلطة والمجتمع

نجحت الدولة في خلق حليف ديني، قادرة على صوغه وتكييف أهدافه واستراتيجياته وخصوماته بالطريقة التي تصبّ، في نهاية المطاف، في خدمتها. وقد أوجدته الدولة ليصبَّ جام غضبه على أعدائها ولتخيف به خصومها، ولكي يضرب صفحاً عن آثامها الدينية والسياسية، ومنحته مساحة للحركة بحيث وصلت إلى حد بات من الصعوبة بمكان السيطرة عليه.

نجحت الدولة في إقناع حليفها الديني بأن يتحمّل منها ما لا يتحمّله من الجمهور، فأقنعته بحقها في البقاء مع ذنوبها الكبيرة، وخروجها أحياناً عن إملاءات المذهب، بينما لم يتحمّل هذا الحليف من الجمهور غير المتوافق معه في المذهب مجرّد الاختلاف معه في بعض مجتهداته، بل بقي متسلّحاً بكل مبرّرات التطرّف ضد المخالفين له.

وتواطأ الحليفان السياسي والديني على مبادئ مشتركة، وأقنع أهل الحكم حليفهم الديني، بالاستناد إلى سلسلة روايات حول «طاعة الأمير برّاً كان أم فاجراً» بأن بقاء الحكم أمان من الفتنة، ومن النار أيضاً، تأسيساً على عقيدة تقول بأن وحدة السلطة تكفل وحدة المعتقد وحمايته واستتبابه وسط الأتباع. ولكن أهل الحكم، وهم في مسعاهم لزرع قناعة من نوع ما لدى حليفهم الديني، لم يتحدّثوا عن الكلفة السياسية التي يجب دفعها لهذا الحليف، في ما يتصل بتقاسم السلطة، بل أرادت أن ينحصر، غالباً في دور الحليف الديني لجهة إضفاء المشروعية الضرورية على الحكم. وخارج هذا التعاقد المقدّس، هناك نزوع متزايد لدى أهل الحكم إلى إطلاق الشريك الديني وسط الجمهور العام كيما يفرغ هوسه وهواجسه الأيديولوجية بمشاعر منفلتة من عِقالها. وقد بلغ من فرط تسامح هذا الحليف إزاء نكبات أهل الحكم ما حمل الكثيرين على الاعتقاد بأنه مجرّد أداة تطلقها الحكومة ضد جمهور الناس. وهذا ما يظهر في تنصّت رجال

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

«هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» على عورات الناس وعثراتهم، وهجوم خطباء المساجد المهووسين على معتقدات الناس، والصلافة المستحكمة في مسالك قضاة المحاكم الشرعية والدعاة، تكاد تكون جميعها موظّفة لقهر الناس وقمعهم، وقبل كل شيء لافتعال معركة جانبية بين الحليف الديني والجمهور حتى لا يفيق هذا الحليف على سوءات الحكومة.

إن نظرة الحليف الديني إلى الحكومة هي نقيض نظرته إلى عامة الناس، وهكذا يتباين سلوكه مع كل منهما. فهو ينظر إلى الحكومة نظرة متسامحة ذرائعية تسوّغ لها العظيم من اقترافاتها وتبرّر الجسيم من أخطائه. أما مع الجمهور فتبدو الصرامة في أقصى أشكالها، والتزمّت في أقبح صوره.

وتجدر الإشارة إلى أن السياسي كان على الدوام أكفأ من الديني في مقدرته على الاستغلال، لا لكون السياسي يمسك بخيوط اللعبة كاملة، ويملك من أدوات القهر والغلبة والترغيب ما لا يملك حليفه الديني فحسب، بل لأن الأخير يفتقر إلى الوعي السياسي الذي يؤهّله للدخول في معادلة الشراكة بما يحول دون ابتزازه من قِبل السياسي. وما يظهر منذ نشأة الدولة السعودية حتى الآن أن هناك قدرة متميزة لدى الحكومة على توجيه دفّة تطرّف حليفها الديني، وكانت بارعة في إشغاله بمعارك العقيدة مع الجمهور، في مقابل حقنه بكمّية هائلة من المسكنات حين يراد منه أن يقدّم موقفاً منها.

على أنّ الحكومة لا تعدم وسائل الإقناع حين تغرس في التربة السلفية بذرة التسامح، ففي تراث المذهب ما يكفي من أحاديث وحوادث تُملي على أفراد الحليف الديني تقديم فروض الطاعة لمن تكفّل حفظ النظام وتوفير الحماية لكتائب الدعاة. فالجوّ الديني المشحون بالرعب والنذير من الخروج على الحاكم يُجهض مجرّد التفكير في مناوأته، ولا سيّما حين يوضع في سياق الفتنة التي يحدثها زواله، بحسب الحديث «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم» وأن البيعة عقد مقدّس «من مات وليس في رقبته بيعة مات ميتة جاهلية».

المكتبة التخصصية للرد على الوهابية

قراءة في العقل الجهادي

سعت الأجهزة الأمنية إلى إثبات قدرتها الفريدة على تفكيك خلايا العنف في الداخل بمساندة بعض رجال الدين السلفيين. فمنذ الإعلان عن قرار العفو الصادر سنة ٢٠٠٤ عن المتورّطين في عمليات العنف والمدرجة أسماؤهم على قوائم المطلوبين، تشكّلت «لجنة المناصحة» بإشراف وزارة الداخلية من أجل وضع خطة عملية لجهة إعادة تأهيل عناصر السلفية الجهادية، وتنظيم شبكة اتصالات واسعة يضطلع بها فريق خاص مرتبط برجال الدين ومسؤولين في وزارة الداخلية من أجل إقناع السلفيين الجهاديين في الخارج بالعودة إلى الداخل والتخلّي عن متبنّياتهم الأيديولوجية الجهادية، مع توفير ضمانات بالعودة الآمنة وإخضاع المعتقلين في الداخل لدورات مناصحة مكثّفة.

وكان المقاتلون السلفيون في الخارج بحاجة إلى تطمينات من وزير الداخلية شخصياً، وقد وصلت أكثر من إشارة تطمين لجماعات العنف في الداخل والخارج تغري بالعودة والتنازل عن خيار حمل السلاح في وجه الدولة مقابل الحصول على عفو غير مشروط مع برامج إعادة تأهيل وعودة إلى المجتمع. وثمة ضمانة أخرى، تحدّث عنها وزير الداخلية، تشتمل على رعاية الدولة لشؤون الموقوفين وأسرهم «في إطار حرص الدولة على سلامة المواطنين، وتوفير أسباب الحياة الكريمة لهم، بما يسهم في عودة من وقع في الخطأ، وتعزيز قِيَم الدين الصحيح وروح المواطنة الصالحة»[١٤]. وهي ضمانة لم يحصل عليها أي من الموقوفين في قضايا أخرى سلمية، حيث تعرّض الإصلاحيون خلال فترة اعتقالهم لإجراءات صارمة ما زالت سارية المفعول مثل (الحرمان من السفر، وسحب جوازات السفر، والمراقبة والتضييق على تحرّكهم، بل إن بعض المعتقلين من الإصلاحيين أمثال الدكتور عبد الله الحامد والدكتور متروك الفالح مُنعوا من مجرّد الحصول على الأدوية الضرورية بمرضي السكّري والضغط، ولم

(١٤) صحيفة الوطن السعودية، ٢٣ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

يرفع هذا المنع إلا بعد مناشدات والتماسات متكررة[١٥].

وعلى أية حال، فإن برنامج المناصحة بقي محفوفاً بموجة دعائية مكثفة تستهدف تضخيم المنجز الأمني لتوفير غطاء شرعي ومصداقية للقائمين على لجنة المناصحة بالرغم من الارتيابات في دعوى استئصال جذور العنف، خصوصاً في ظل معلومات متواترة عن الأحجام القياسية للمقاتلين السعوديين في العراق ولبنان وحتى الاكتشافات المتأخرة لخلايا القاعدة في السعودية بأعداد كبيرة.

هناك، دون شكّ، مؤشّرات نجاح في خطة وزارة الداخلية، ولكنها تظل غير مكتملة، فالذين غادروا تراب الوطن بالمئات بوحي من أفكار رجال الدين السلفيين، الذين يشارك بعضهم في برنامج المناصحة، لم يعد منهم سوى قلّة. وهناك من تخلّى عن فكرة الجهاد في الداخل تحت تأثير الأجواء النفسيّة الضاغطة في المعتقلات أو تحت تأثير برنامج المناصحة. ولكن من الصعب قياس حجم التأثير في غياب أرقام دقيقة عن المتراجعين، وما إذا كان التراجع وليد أوضاع نفسية ضاغطة، أم هو ناتج عن قناعة حقيقية. ومن المفارقات المثيرة إعلان لجنة المناصحة في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٥ عن الإفراج عن ٤٠٠ عنصر من الذين «عادوا إلى جادّة الصواب»، أي بعد عام ونصف العام على تصريحات صادرة عن اللجنة وكذلك عن ولي العهد ووزير الدفاع الأمير سلطان بن عبد العزيز بأن الفكر المتطرّف «اضمحل بين هؤلاء الشباب بنسبة تصل إلى ٨٠٪ أو أكثر، ولم يعد الفكر متمكناً من أغلبيتهم الساحقة، حيث أصبحوا ينظرون إلى المجتمع نظرة إيجابية وإلى الدولة أيضاً عكس السابق»[١٦]. ولكن

---

(١٥) أصدرت اللجنة العربية لحقوق الإنسان تقريراً في ١٦ آذار/ مارس ٢٠٠٥، عن الحالة الصحيّة للإصلاحيين المعتقلين في السجون السعودية. أنظر الرابط:

http://www.hrinfo.net/mena/achr/2005/pr0316.shtml

أنظر أيضاً صك محاكمة الدكتور عبد الله الحامد وشقيقه عيسى على الرابط:

http://www.menber-alhewar.info/forum.php?action = view&id = 3100&cat_id = 12

(١٦) مقابلة مع الشيخ محمد النجيمي، عضو لجنة المناصحة مع صحيفة الجزيرة السعودية، ٣١ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٥.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٦ أعلن رئيس لجنة المناصحة في وزارة الداخلية سعود المصيبيح عن الإفراج عن أكثر من ٧٠٠ موقوف ثبت خلال مناصحتهم على مدى السنوات ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٦ «عدولهم عن الأفكار والمعتقدات الهدّامة الضارّة بأمن وطنهم ومجتمعهم»[١٧]. وفي تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧، تضاعف عدد المفرج عنهم ليصل إلى ١٥٠٠ عنصر، ثبت تراجعهم عن الفكر التكفيري، بحسب تصريحات للشيخ محمد النجيمي[١٨]. وتثير هذه المعطيات الرقمية المتضاربة سؤالاً كبيراً حول مصداقية عمل لجنة المناصحة، ومُخرَجات المنابع الفكرية للتطرّف.

عقيدة الإفناء الذاتي

يُعتبر المنهج التربوي الديني مسؤولاً بصورة مباشرة عن التفريط بقيمة الحياة إلى حدّ عبثي يصل أحياناً إلى ابتذال الروح والجسد في الخلاء الحالم. فهذا المنهج يربّي الأبناء على أن الإنسان خُلق ليواجه رعب الموت المتربِّص به في كل زاوية ولحظة، ولا بد من اقتحامه من خلال تشظّي الجسد إلى قطع متناثرة، تعبيراً عن التحرر الوهمي من أغلال الدنيا والانتقال الدموي إلى الآخرة.

إن انعدام قيمة الحياة يقف وراء انجراف عدد كبير من الشباب الذين شاهدوا أهوال القبر، وتغسيل الموتى، في البرامج التربوية المدرسية فأرادوا عبر جرعة إيمانية مباغتة اختزال المراحل عبر الاصطباغ بالدم، لأن الشهيد إنما يسقط في حضن الحور العين. إنها الشهادة التي أُنتزع منها، شأن قِيَم دينية سامية أخرى، مضمونها الديني والأخلاقي والحضاري، لا بل تحوّلت لدى بعضهم إلى خيار هروبي من جرائم اقترفوها فأرادوا التخلّص منها بضربة واحدة اللوتو ـ الشهادة. ولذلك كثر الحديث عن أولئك الذين ترد أسماؤهم في قوائم الشهداء، وقد تلطّخت سيرهم بجرائم أخلاقية أو بشهادات سيّئة الصيت حول أوضاعهم

(١٧) صحيفة عكاظ، ١٢ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٦.
(١٨) صحيفة الوطن السعودية، ٢٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الاجتماعية والنفسية وحتى مستوياتهم التعليمية المنخفضة. كذلك أغرى الاختلال العميق والفجوة الواسعة في العلاقة بين إعمار الدنيا والخلود في الآخرة كل أولئك الذين قرروا التموضع نهائياً خارج العالم، الذي يجب أن يجعلوه جسراً للآخرة يعبرونه إليها.

إن انعدام قيمة «ولا تنسَ نصيبك من الدنيا» في مقابل قيمة «ومَن أراد الآخرة وسعى لها سعيَها» يجعل التفكير في بناء الطاقات والكفاءات والتسلّح بالعلم وصنع الأجيال المقتدرة وتعميم المعرفة كلها أشياء منزوعة من سياقها الكوني الأخروي، لتقبع دنيوياً خارج الأفق الديني. ولذلك لا ينشغل هؤلاء المنغمسون في آخرتهم المتخيّلة، وليس الآخرة الحقيقية، بالبعد الإعماري للدنيا، فهذه، بحسب سيرة الراحلين عنها ببلاهة، تصبح مجرّد مصدر شقاء لهم وجهازاً نفث سمومه في أجسادهم، ولم يبق عليهم سوى مهمة الخلاص من السموم عبر تمزيق الجسد في عملية تبديدية، تنهي العلاقة بصورة قطعية وتامة مع هذه الدنيا، أملاً في الانتقال الأثيري إلى عالم الآخرة بكل ممكنات الاستعادة الجسدية والسيرية أيضاً.

أخذت تنتشر على نطاق واسع كتيِّبات ذات عناوين مثيرة للهلع، إيذاناً ببدء حركة الإحياء الديني بطابعها الشعبي والشبابي، ومن بينها «مشاهد من يوم القيامة» و«أهوال القبر» و«عذاب القبر» وغيرها من الكتيِّبات التي جرى استعمالها أدوات جذب للشباب للانضواء داخل التيار الإسلامي الحركي، أو الإقلاع عن عادات وجرائم أخلاقية بأشكالها المختلفة. فصارت تلك الكتيّبات مادّة تعبئة ناشطة، وساهمت في صوغ الخطاب الديني التربوي الذي يدخل منه الشباب إلى الدين، فيتعرّضون لصدمات روحية قوية تشعل نزعة الانتقام من الذات ومن الآخر الذي يتم تحميله مسؤولية الغواية غير المباشرة، وقد يأخذ الانتقام شكل الخروج الراديكالي على المجتمع، يبدأ باعتزاله تمهيداً للانقضاض عليه من خارجه.

ولا تكتفي تلك الكتيّبات بمجرّد تقديم وصفة روحية خاصة لأولئك الذين حظوا بصدفة مظفّرة غيّرت مسار حياتهم نحو عالم متخيّل، بل يحاول مصنّفوها

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

تركيب عناصر الوصفة تلك بإتقان تصويري فريد، مع نوبات هلع تضفي على تلك العملية التصويرية شيئاً من التأثير الروحي الخفيّ، الذي يتولّى مهمة تعديل مشاعر الواقعين تحت نفوذ تلك الكتيبات وأفكارهم.

هذه العادة، التي أتقن بعض الجماعات الجهادية المنشقة عن جماعة الإخوان المسلمين توظيفها في تعبئة الأفراد وتجنيدهم، تسرّبت إلى دول الجوار، وأخذت شكلاً متطوّراً من الناحية التقنية، وأشدّ تطرّفاً من حيث المضمون الثقافي وحجم الجرعة الروحية المضافة إليها. وما أكسب تلك العادة زخماً شعبياً في السعودية أن التيار الديني الشعبي والمؤسسة الدينية ومن ورائهما جهاز التعليم الديني الرسمي ساهم كلّ منها بصورة مباشرة في ترسيخ نوع من الثقافة الدينية المتّصلة بجانب الموت والحياة، والدنيا والآخرة، وكلها مرتبطة بظواهر اجتماعية وأخلاقية يراد معالجتها، وقد بلغت حداً خطيراً على المجتمع والدولة، أو مرتبطة بظواهر سياسية وأمنية هدّدت كيان الدولة، يراد معالجتها عن طريق إشاعة ثقافة أخروية تستهدف ترويض العاطفة الدينية، وتحقيق قدر من الضبط للنظام العام، والاستقرار السياسي.

في البعد الاجتماعي، قد تكون الثقافة الدينية ذات الطابع الإفنائي قد حقّقت درجة من الضبط العام، بحيث تم استيعاب جزء من المجتمع كان، في وقت ما، متورّطاً في أعمال منافية للقانون والنظام العامّ. في المقابل، وفي البعد السياسي حصرياً، فإن هذا النوع من الثقافة الدينية كانت له آثار تدميرية، وتم استثمار هذه الثقافة في تجنيد الشباب المتديّن في مشاريع سياسية مقطوعة الأجل، وفي الغالب في مشاريع انتحارية. فقد منحت الثقافة الدينية رخصة إفناء الجسد بطريقة مشروعة زعماً، وهي الشهادة في سبيل الله التي باتت عملاً مطلوباً لذاته، من أجل الخلاص المطلق، والبلوغ النهائي للأهداف الكبرى التي لم يكن بالإمكان تحقيقها إلا بالشهادة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن «أيديولوجية إفناء الذات» ليست منتجاً حديثاً ولا ابتكاراً متأخراً، فكثير من الديانات السماوية والمعتقدات البشرية تنطوي على جوانب تضحوية وفدائية من هذا القبيل، وتمثل جزءاً من الامتثال الجسدي

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

للمعتنقين، الذين يقدّمون بالدّم شهادات إخلاص ووفاء لمعتقداتهم. ولا شك أن الذين أفنوا أعمارهم وأرواحهم في خدمة معتقداتهم هم أوفياء، بصرف النظر عن صحة أو فساد تلك المعتقدات، ولسنا من يقرر ذلك بطبيعة الحال.

في الإسلام أيضاً، ظهرت حركات فدائية جعلت من الموت وسيلة تغيير جذرية في أوضاع لم يعد بالإمكان تغييرها باللجوء إلى خيارات التغيير السلمي، ولعل تلك الجماعات الفدائية صغيرة الحجم التي قادت ثورات دموية في زمان الخلافتين الأموية والعباسية إنما تعبّر عن إمكانية استعمال الموت بطريقة افتجاعية سلاحاً من أجل تغيير الأوضاع القائمة.

في مصر، كرّرت الجماعات الجهادية تجربة المقاومة الفدائية عن طريق استراتيجية العزلة والخروج/ الجهاد وكان مقدّراً لتلك الجماعات الصغيرة أن تفني وجودها البيولوجي مع إفناء أعضائها في عملية فدائية واحدة. ولا شك أن الثقافة التي تلقّاها أفراد هذه الجماعات كانت ذات طابع توجيهي توسّمي، تقوم على فصل الفرد عن المحيط الاجتماعي وعزله بصورة تامة ونهائية عن عالمي الدنيا والآخرة. ولكن هذه الثقافة كانت تلقّن لهؤلاء الأفراد الذين قرروا بمحض إرادتهم الانضواء في حركات جهادية ذات صلاحية لمرّة واحدة، أي أنها تقوم على خوض تجربة التغيير لمرّة واحدة ثم الفناء التام.

في السعودية، تم تعميم تلك الثقافة الدينية الأخروية في المدارس الرسمية للبنين والبنات دون ضوابط، وأسبغ عليها طاقم التدريس الديني معاني أخرى ذات طابع ترويعي، بما ينجم عن ذلك من انعكاسات نفسية خطيرة. تلك هي «ثقافة الموت»، كما وصفها الدكتور حمزة المزيني في عدة مقالات له، المبثوثة في مدارس تعليم البنين عبر الأنشطة الخاصة، غير المتوافقة مع خطط إدارات التربية والتعليم في كل منطقة، فضلاً عن كونها متناقضة مع الغاية الأصيلة من التعليم وما يهدف إليه من إحداث نقلة وعي معرفي في أذهان الطلاب لرؤية الكون والعالم بعين مختلفة وبروح مفعمة بإرادة التغيير والتقدم. ولكن تلك البرامج الأهلية التي يصوغها المؤدلجون في المدارس الرسمية تستهدف، في

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

نهاية المطاف، تضييق أفق الرؤية الكونية لدى الطلاّب وحبسهم في إطار التفكير الديني المدرسي المتزمّت[١٩].

وفيما غفل بعض المختصّين في وزارة التعليم عن إجراء تحقيق في طبيعة البرامج التربوية المروّج لها في المدارس الحكومية، كانت ثقافة الموت تُضخّ بكثافة عالية وسط الطلاب من كلا الجنسين الذكور والإناث. فقد عرضت إحدى مدارس المرحلة الثانوية للبنات في مدينة الخُبَر شرقي السعودية فيلماً عن غسل الأموات. وأبدت الطالبات استغرابهن وخوفهن ممّا عُرض في الفيلم من مناظر مرعبة، إذ عُرضت عملية غسل الميّت وتكفينه بشكل يكشف جسد الميّت أمامهنّ. وكانت إدارة المدرسة أقامت مُجسّماً مُصغّراً لمقبرة داخل أسوار المدرسة وهي عبارة عن غرفة مُظلمة ـ كانت في الماضي مستودعاً للكتب ـ ففُرشت أرضها برمل، ووُضع فيها هيكل عظمي بلاستيكي، ووضع في الغرفة صندوق يُمثل قبراً، وبداخله مجسّم لجثة، وعُلّقت لافتات إرشادية ودعائية للمقبرة كُتب على واحدة منها «البداية» وعلى غيرها «النهاية»، وعلى ثالثة «دعوة إلى أمل الأمّة»، وكُتب على لافتة أخرى «إذا كنتِ تخافين من المستقبل فتعالي لنرسم معك خطة الوصول». وليس ثمة حاجة إلى بذل جهد كبير في فهم التعليمات المنصوبة على الجادّة، والتي توصل صاحبها إلى حيث يريد واضعها، فثمّة مؤثّرات نفسية كثيفة يخلقها مناخ الموت وما يعقبه من ألوان العذاب في القبر، بهدف إشاعة الرعب في قلوب الطلبة والطالبات[٢٠].

وفي إحدى المدارس الابتدائية في خميس مشيط شمالي السعودية قُدّمت مسرحية موضوعها فتاة كانت تشاهد القنوات الفضائية وتقرأ المطبوعات الإعلامية فكان جزاؤها الموت من دون توبة. وذلك لبيان كيف أن الموت الفجائي قد يضع حداً لإمكانية الفوز بالتوبة في الدنيا[٢١]. واستهدفت المشاهد التي تم

---

(١٩) مقالة د. حمزة المزيني بعنوان «ثقافة الموت في مدارسنا» نشرت في صحيفة الوطن السعودية بتاريخ ٢٧ آذار/ مارس ٢٠٠٣.

(٢٠) صحيفة الحياة الطبعة السعودية، ١٨ أيار/ مايو ٢٠٠٣.

(٢١) صحيفة الحياة الطبعة السعودية، ٢٣ أيار/ مايو ٢٠٠٣.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

أداؤها بطريقة غير علمية إحداث صدمات روحية عنيفة لدى طالبات المرحلة الابتدائية اللاتي كنّ في حالة خوف وهلع.

إن ثقافة الموت التي يراد منها أن تؤثر في معتقدات الأفراد، وأن تهدي من أضلّ، وتجعل المؤمن أشدّ إيماناً من خلال تجلّي الموت بأبشع صوره، والآخرة في أسوأ مشاهدها، إنما تحيل الدين إلى مجرّد آلة تخويف. في الواقع، تنجم عن تلك الثقافة ـ ثقافة الموت ـ نتيجة أخرى، قد تبدو أسوأ من الانحراف بالمعنى الأخلاقي والديني، وهي خلق جماعات شاذّة عقلياً ونفسياً، تجعل من الدين ذريعة لاقتراف أبشع الجرائم، وارتكاب أبشع الانحرافات، مع الاستتار خلف الدين، أو حتى الالتزام الديني القشري.

وتشيع المدارس الحكومية نوعاً من الثقافة الدينية يستهدف، من جهة أولى، تكبيل المتلقي وليس تحريره. إنها ثقافة تتداخل فيها الأغراض السياسية والأغراض الاجتماعية ـ الدينية لدى طبقة العلماء، وهي المسؤولة عن الخنوع والانصياع للحاكم وعالم الدين من قبل قطاع واسع من الخاضعين لمسّ التديّن القشري. ومن جهة ثانية، فإن هذه الثقافة تفجّر ميول التمرّد لدى أفراد خضعوا لتأثير موجات روحية متواصلة، فأرادوا في لحظة ما الخلاص من إسار تلك الموجات وتسنّم مواقع متقدّمة في المجال الصحوي الديني، ليقتفوا سيرة من كان قبلهم، ممن جرى تجنيدهم واستعبادهم برهة من الزمن.

الدولة مدنية أم دينية؟

تخفي الفعاليات السياسية الناشطة على الساحة الداخلية أهدافها والأغراض النهائية التي تسعى إليها من أجل بلوغ مرحلة تكون فيها قد ظفرت بتنصيب نموذجها الأيديولوجي كصيغة للحكم.

وتكشف الأدبيات المتعلّقة بالدولة التي تظهرها عرائض، وكتابات، وتصريحات الناشطين السياسيين في السعودية عن نماذج متباينة للدولة المنشودة كما يبشّر بها هؤلاء. فمن بين هذه النماذج: الدولة القومية، والدولة الاشتراكية الأممية، والدولة الدينية، والدولة العلمانية الليبرالية. على أن حقيقة هذه

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

التمايزات تلتقي عند مفترق نموذجين: الدولة الدينية والدولة المدنية. ويشكّل هذان النموذجان مصدر الانشعاب الحقيقي بين التيارات السياسية العاملة على الساحة السعودية، ويسيران في خطين متعاكسين نحو غايتين مختلفتين، وينطلقان من إطارين فكريين متباينين، وما يجمعهما هو عنوان الصراع على الدولة. وثمة ضرورة لبيان مصادر الافتراق بين هذين النموذجين حيث يمكن تشخيص طبيعة الجدل المحتدم بين التيارين والاتجاه الذي يأخذه.

في البعد التكويني للدولة، تقوم الدولة المدنية على تعاقد اجتماعي فيما تقوم الدولة الدينية على عقيدة، والأولى يشترك فيها طرفان هما الحاكم والمحكومون، أما الثانية فليس فيها سوى طرف واحد، غالباً ما يؤسّس دولته على زعم التفويض الإلهي، حيث يكسو الحاكم سلطانه معنى من خارجه كيما يكسبه شرعية.

وفي نقطة الافتراق عند هذا المبدأ التكويني بين التعاقد الاجتماعي والعقيدة الدينية تكمن كل الترتيبات المندرجة تحتهما، بدءاً من الحقوق والوجبات وانتهاءً بأغراض الدولة الكبرى. وفي ضوء ذلك ندرك أن الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية في الدولة المدنية مؤسّسة على مبدأ المواطنة، بما تقتضيه من المساواة بين المحكومين. أما في الدولة الدينية، بحسب المنظور السلفي، فالحقوق مؤسسة على الالتزام الديني، ما يجعلها موقوفة لثلّة المؤمنين الملتزمين بعقيدة دينية محددة، ويكون التساوي نقيض منصوصات ومُمليات العقيدة هذه. وهنا يحدث أول وأكبر تشويه للدولة حين تختلط بمدّعيات دينية تُفقِدُها أغراضها الأولى التي نشأت من أجلها.

فالدولة، في تجهيزاتها الرئيسية وضمن البيئة التاريخية التي ولدت فيها وتطوّرت، تحمل رسالة دنيوية أداتية تهدف إلى تنظيم مصالح الجماعات، وضبط روابطها وفق تلك المصالح المشتركة، ودرء المفاسد الموجهة إليهم في الدنيا، أما الدولة الدينية فتستحوذ على المحكومين في الدنيا عبر دعوى إعداد الخلق لمرحلة أخرى، الدار الآخرة. أي أن الدولة الدينية تحمل رسالة أخروية، وليس من مهماتها أن يعيش الناس أكفاء ينعمون بالخير الدنيوي، بل يجب أن تحمل الناس على الامتثال لأوامر السلطة، باعتبار أن ذلك جزءٌ من الامتثال لأوامر

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الشرع والدين حتى وإن جاء ذلك على حساب مصالحهم الدنيوية.

توصّل توماس هوبس في مؤلفيه الشهيرين «الدولة» (صدر عام ١٦٤٢) و«ليفيثيان» (صدر عام ١٦٥١) إلى أن السلطة المدنية نتاج مجتمع دنيوي، كما عدّ المجتمع المدني حالة سياسية اجتماعية اصطناعية، نافياً عنها الصفة الدينية. وقد خصّص كتابه الثاني لتوجيه نقد لاذع لفكرة «الحق الإلهي»، وأطلق على الدولة القائمة على أساسها لقب «ليفيثيان»، رمز الشر في الكتاب المقدّس.

ولذلك كان التفريق بين الدين والدولة في المضاجع، إذ إن التقارب بينهما يكون غالباً محمّلاً بنذر الاختراق للمجال الحيوي للمصالح العامة ويكون دائماً على حساب حقوق المحكومين. ولهذا كانت حلقات النقاش والجدل تتجه إلى التفتيش عن سُبل لكبح جماح الدولة وتغوّلها، ففي حين تمثّل الدولة ضرورة تنظيمية فإنها لا تخلو من أمراض قد تصيب المتنفِّذين فيها والجهاز الإداري الماسك بزمامها، وقد يتجاوز طيش الدولة حد اختراق جدران البيت، وكان جون لوك يرى أن سلطة الدولة تنتهي عندها. ومن هنا ظهرت فكرة «المجتمع المدني» الذي ينشأ في فضاء العلاقة بين المجتمع والدولة، ويصبح الوسيط الدائم بينهما، كما يشكّل في الوقت ذاته رادعاً لها، بصرف النظر عن العناوين التي تنتسب إليها.

ثمة حاجة هنا إلى تسليط الضوء على نقطة جديرة بالاهتمام، في ظل دعوى ما زالت تتردد في أجواء الجدل والمنتديات الحوارية بوجود أمة عربية وإسلامية واحدة قبل وصول جحافل الاستعمار الأوروبي إلى الشرق. ويغفل هؤلاء حقيقة أنه لو كانت هناك أمّة لأنشأت دولتها ومجتمعها المدني، وأن انهيارات الكيانات السياسية الخلافية (الأموية والعباسية والعثمانية) لم تفرز سوى مجتمعات مفكّكة. ثم إنّ مرحلة الاستعمار أفضت إلى إعطاب مفاعيل التوحّد الكامنة في لاوعي الأمّة، وشجّعت مصادر الانقسام والتجزئة في ثقافتها، ولم يعد هناك سبيل، حينئذ، سوى اقتفاء أثر النموذج الأوروبي في بناء الدولة الحديثة.

هذا النموذج يقضي بأن الأمّة يشكّلها المجتمع المدني وليس الدولة الدينية، لا لأن الأمّة تتشكل منفردة من هذا الطريق، بل لأن أوضاع الدول والمجتمعات

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

في الوقت الراهن تفرض نمطاً خاصاً في التوحّد. وهذا التوحُّد يفرض، أيضاً، مسافة احترازية بين المجتمع والدولة، إذ إن انصهارهما أو انفصال المجتمع تماماً عن الدولة يفضي إلى انتصار الدولة، والصحيح هو وجود علاقة تكاملية مصونة بوجود حدود واضحة بين المجتمع المدني والدولة من أجل تحقيق أهداف كليهما.

ويلزم الالتفات إلى أن الدولة في بلدان عربية عدّة، بما في ذلك السعودية، أصبحت أداة تقسيم للمجتمع، حتى باتت تلك الأداة أحد منتجات ووظائف الدولة العربية، ولذلك فإنها تشكّل على الدوام تهديداً للمجتمع المدني ولمشروع الأمة إجمالاً. ومن هنا تصبح مؤاخذة المناصرين لنموذج الدولة المدنية مشروعة، بالنظر إلى الأثر التدميري للدولة القطرية العربية على بنى الأمة والمجتمع، وتبنّيها فكرة إعادة تأسيس الدولة على مبادئ مدنية محض. وهذا لا يغمز من قناة الدين، فمعتنقو الأيديولوجيات الوضعية تورّطوا في تجارب دموية أكثر مما تورّط فيها المتمسكون بالخيار الديني.

السياسة بين السماء والأرض

يعلن التشابك بين نموذجي الدولة الدينية والمدنية عن نفسه من خلال تمسرح سياسي يتّسم بالقسوة، ويحاول كل طرف سحب رداء المشروعية من الآخر، فأهل الدين يرون أن السياسة جزء صميميّ من الدين ولا يجوز لغير رجاله الولوج إليه، فيما يناضل غيرهم من أجل تحرير السياسة من القيود المفروضة عليها، وإحالتها إلى مجرّد شأن مدني ومجال مفتوح أمام الجميع كيما يشتغلوا بها من أجل التنافس على السلطة لغرض تحسين الأداء وضمان المصالح العامة.

وهنا يتّسع أفق النقاش حول السياسة، ليستوعب موضوعاً جوهرياً، أي السيادة بعنصريها المتقابلين الشعبي والإلهي، فالسيادة الإلهية تضع الدولة في عهدة أقلّية تحيط نفسها بمزاعم تمثيل السماء، وتشيع عن نفسها أساطير فوق إنسانية واستثنائية بغرض احتكار السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وترى أن ذلك ثمرة تخويل إلهي نهائي لا رجعة عنه. وعلى خلاف ذلك السيادة

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الشعبية، التي أُسِّست لعبور الدولة الحديثة إلى الديمقراطية. ومبدأ السيادة الشعبية هذا، يُعتبر أساساً جوهرياً لنشوء الديمقراطية، إذ يأتي في مقدّم المنجزات التي يحققها إطلاق سراح السياسة من قبضة المدّعيات الخاصة الدينية أو الفردية على السواء، وبالتالي اعتبار السلطة قضية عامة يشارك فيها جميع أفراد المجتمع، ويناضل من أجل الوصول إليها كل من يجد في نفسه كفاءة الإدارة العمومية وتحقيق مصالح الرعايا، وهذا المبدأ نفسه هو الذي يجعل السياسة دنيوية محضاً، وليس كما تقتضي السيادة بدعوى الإلهية التي تتوسّلها طبقة مسلّحة بمزاعم دينية، وترى في نفسها خصائص ليست في المخلوقين، وتنظر إلى من عداها كقطيع تائه يجب أن يساق إلى حيث الرشد والهدى. وهنا تبدو المفارقة الكبرى بين نموذجي الدولة الدينية والدولة المدنية، حيث تتحقق عبر مبدأ السيادة الشعبية المساواة والحرية، فيما يتحقق عبر دعوى السيادة الإلهية الجور والاستبداد.

صدام النماذج

في العقد الأخير من القرن الماضي أفصح الاتجاهان الكبيران في السعودية، الوطني الليبرالي والديني السلفي، عن نموذجين للدولة المنشودة، كمقترح تصحيحي لنموذج الدولة السعودية القائمة. أعلن التيار الديني السلفي سنة ١٩٩٢ من خلال وثيقة تفصيلية بعنوان «مذكِّرة النصيحة» عن الصياغة النهائية لدولته الدينية المنشودة. استبطنت المذكِّرة نقداً حاداً لنموذج الدولة السعودية بأدائها الحالي، وأوحت بأن هذا النموذج فقد مصداقيته، بدليل أن التعديلات المقترحة تصل إلى حد استبدال النموذج، لما فيها من مساس بكل أجهزة الدولة السعودية وأنظمتها القانونية والتشريعية وعلاقاتها الخارجية وسياساتها الإعلامية والتعليمية والقضائية، أي جوهر الدولة السعودية وصميم تكوينها.

وفق محتويات المذكِّرة، فإن الدولة الدينية المنشودة تعبّر عن اتجاه أيديولوجي معيّن دون رعاية للأغلبية السكانية المقيمة داخل حدود الدولة السعودية الحالية. فالدولة الدينية المتخيّلة لها وظائف، وأهداف، وأدوات

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

خاصة، ولها أيضاً رجال خاصّون يديرونها، وهم الموقعّون على المذكرة، ومن يرتضون من داخل الجماعة التي ينتمون إليها. خلاصة القول أن هذه الدولة فئوية خالصة تكون حكراً على طبقة دينية، وفي ذلك تحقيق لكل المزاعم ما فوق الإنسانية/الإلهية التي تترك لهم حرية التصرّف في خلق الله سبحانه.

النموذج المقابل، كما عبّرت عنه وثائق التيار الوطني بشقّيه الإسلامي المعتدل والليبرالي العلماني، هو الدولة المدنية القائمة على أساس مبدأ المواطنة الكاملة، كشرط لتحقيق المساواة بين الجميع، وتحرير السياسة من الحق الإلهي أو الحق الخاص/الفردي أو الفئوي، وإشاعة الحرية السياسية كأساس للديمقراطية، والتعددية، والمشاركة في القرار، والتمثيل السياسي المتكافئ.

يفرض هذان النموذجان وجودهما بسطوة في الشارع وفي جولات الجدل السياسي، ويستقطبان اهتماماً واسعاً على المستويين المحلي والخارجي، ولربما يقترب التيار الوطني من إيصال رسالة مقنعة إلى الداخل والخارج بأن تمدين الدولة، أي إحالتها إلى قضية مدنية وليست دينية، خيار أكثر مصداقية وتمثيلاً للاتجاه العام في السعودية، في مقابل النموذج الديني في شكله السلفي الإقصائي.

هويّة الدولة

كان تصريح الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي الشيخ عبد الله بن عبد المحسن التركي، في مجلس وليّ العهد الأمير عبد الله (الملك حالياً) سنة ٢٠٠٢، بأن ولاية الأمر تشمل العلماء والأمراء، مثاراً للجدل بين الفريقين[٢٢]. فقد انبرى عدد من الأمراء لنفي أن يكون العلماء مصداقاً لمفهوم ولاية الأمر، وأن وليّ الأمر هو الحاكم وليس العالم، كما جاء في مقال للأمير طلال بن عبد العزيز للرد على الشيخ التركي. وقال: «تعجبت كثيراً من الرأي القائل بأن العلماء

---

(٢٢) أنظر: حلقة «التحديات التي تواجه الأمة الإسلامية» من برنامج الشريعة والحياة على قناة الجزيرة، بتاريخ ١٧ شباط/فبراير ٢٠٠٢، وكان ضيف الحلقة الشيخ عبد الله بن عبد المحسن التركي، الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي:
http://www.aljazeera.net/Channel/archive/archive?ArchiveId = 90454

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

يمكن اعتبارهم أولياء للأمر..» و«أن العلماء كانوا دوماً أبعد ما يكونون عن المطالبة بالسلطة..». ووجّه انتقاداً غير مباشر إلى التركي وعلماء بلاده بقوله «ولكنّ زماننا هذا طلع علينا بنوع جديد من العلماء.. نوع لا يكتفي بمهمة عالم الدين في مخاطبة ضمير أمّته وتبصير أهل بلده بما لا يرونه وما يغمض عليهم من شؤون الدين والدنيا وإنما يريد أن يضيف إلى هذا كله هالة الملك والسلطان، فيدّعي دونما سند عقلي أو دليل نقلي أن العلماء هم أولياء للأمور». ورأى الأمير أن هذه الدعوى «ذريعة من جانب البعض لأن ينالوا سلطة سياسية ونفوذاً لم يقرّه الإسلام لهم، ولا يبرّره المنطق السليم أو الفطرة السياسية البسيطة»[٢٣].

وفيما يبدو، فإن الموضوع أثار اهتماماً ما لدى طبقة العلماء المنشغلين في الشأن السياسي، وقد عكس بعضاً منه الجدل الدائر حول «الدولة الدينية والدولة المدنية» بين قينان الغامدي وسعد البريك على صفحات جريدتي الوطن والمدينة خلال العام ٢٠٠٦، ليفضي إلى اصطفاف أيديولوجي، في تعبير آخر عن التجاذب بين التيارين الليبرالي والديني[٢٤].

ينطلق التيار الديني في تنظيره للدولة الدينية من معطى غير تاريخي، إذ إن الدولة، بمكوّناتها الثابتة، منتج حديث ليس مؤصّلاً في كتابات السلف ولا نظير له في الواقع التاريخي للمسلمين، فالأدبيات السلطانية تشدّد على مفهوم الأمّة كإطار جغرافي وبشريّ متمدد، وهو مرتبط بديناميكيّة الدعوة، بخلاف الدولة بمكوّناتها الثابتة (الإقليم بدرجة أساسية) وصبغتها القومية. أما قبول التيار الديني بالدولة، كحقيقة جيوبوليتيكية، فيتجاوز سياق تطورها التاريخي والفكري السياسي الأوروبي، ويوظّفها كأداة لتطبيق الشريعة دون الإذعان لها كحقيقة مطلقة، وإنما تكون الدولة تمهيداً وقاعدة لانطلاق مشروع الأمة.

يمنح هذا المفهوم تفويضاً لسلطة من نوع خاص لإدارة شؤون الدولة ـ الأمة

---

(٢٣) الأمير طلال بن عبد العزيز، **وليّ الأمر بين الحاكم والعالم، وليّ الأمر هو الحاكم لا العالم،** صحيفة الشرق الأوسط، ٢٩ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٢.

(٢٤) أنظر: صحيفة المدينة الصادرة في المدينة المنوّرة، (ملحق الرسالة الصادر عن الصحيفة) في ٢٨ نيسان/ أبريل ٢٠٠٦، وصحيفة الوطن السعودية، في ٤ أيار/ مايو ٢٠٠٦.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

الدينية، وهي سلطة العلماء، ورثة الأنبياء، الذين نصّت الآيات القرآنية على وجوب اتّباعهم، إلحاقاً وأسوة باتّباع الرسول (ص) ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي . . الآية﴾، فمن يدعو إلى البصيرة هو الرسول (صلّى الله عليه وآله) ومن تبعه بإحسان، وهم العلماء بحسب التفسير السلفي. وفق هذا المنظور الديني، تخضع الأمة لقيادة العلماء وأهل الدعوة والبصيرة، وما الدولة إلا إطار ناظم لروابط أفراد الأمة ومصالحهم، وهي ـ أي الدولة ـ تكون، بالضرورة، خاضعة لقيادة العلماء، الحاكمين بشريعة السماء.

هكذا تبدو المقدمة التمهيدية والنظرية المتّبعة لدى العلماء في التأسيس لسلطتهم الدينية ـ السياسية، وبها تستحكم حلقة الجدل الفكري، بما تفضي إليه من قسمة عقدية: أنا/ المؤمن/ الدين/ الأمة في مقابل الآخر/ غيرالمؤمن/ الليبرالي/ الدولة، ولا يمكن تفكيك الحلقة التي تؤدي أولاً إلى إسقاط تلك القسمة سوى بنقل الجدل إلى مجال فكري إنساني ينأى عن التوظيفات العقدية في قضية ذات طبيعة خلافية وغير محسومة، بل مستحدثة، أي بمعنى آخر كون القضية غير مسبوقة وغير مؤصّلة فقهياً، وأن مجرّد خلط نصوص دينية في خميرة الدولة قد يحدث تغييراً في النكهة، ولكنه لا يغيّر في جوهر الدولة ذاتها، كمنظومة مؤسسية وقانونية ذات طبيعة خاصة، ووظائف محددة.

في المقالة التي كتبها الشيخ ناصر العمر، القطب السلفي المناصر بحماسة شديدة لسلطة العلماء، تحت عنوان «على بصيرة»، ونشرها في موقعه «المسلم» على شبكة الإنترنت بتاريخ ١٧/ ٤/ ١٤٢٧هـ ثمّة جنوح عارم إلى ترسيخ السلطة الدينية، ممثلة بالعلماء كطبقة حاكمة تتسامى فوق الأطر السلطوية الأخرى، بل هي التجسيد الوحيد للسلطة الشرعية، وهي وحدها تشكّل إطاراً سلطوياً علوياً، يكون مخصصاً ليس لنشر الدعوة بل لسلطة الدعاة، وأخيراً الدولة الدينية الشرعية[٢٥].

(٢٥) الشيخ ناصر العمر، **على بصيرة**، نشر على موقع المسلم على شبكة الإنترنت بتاريخ ١٥ أيار/ مايو ٢٠٠٦ أنظر الرابط:
http://www.almoslim.net/admin_prod/show_article_main.cfm?id=1490

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

ويستغرق العمر في تفصيلات مفهوم عالم الدين، بسبب اختطاف بعض المحسوبين على هذه الطبقة لسلطة يعتقد بأنها مقتصرة على العلماء الحقيقيين، الممتلئين فقهاً وشريعة وقيادة، فيقول: «إنني لا أجد مسوّغاً ظاهراً لأن يبقى رجلٌ ليس من أهل العلم الشرعي يقود العمل والدعوة في بلد عشرين أو ثلاثين سنة». ويواصل العمر عملية النبذ لمسمّى العلماء نافياً أن ينطبق ذلك على علماء مثل الشيخ يوسف القرضاوي والشيخ حسن الترابي وغيرهما من الذين يوصلون الناس في دعوتهم إلى الجهل، بحسب فحوى كلام العمر. ولم يكن الأخير يرمي في تقعيد مفهوم العالم إلى أكثر من تثبيت سلطة العلماء السلفيين الذين هم وحدهم، بحسب تفسيره، من يصدق عليهم عنوان الاتّباع لسنّة الرسول المصطفى (ص) وهديه، ومن هنا أيضاً يبدأ التأسيس لسلطة شرعية وحيدة وممثل شرعي وحيد للدين.

نقطة التشابك الحقيقية والخطيرة في مقالة العمر تبدأ من مضاهاة سلطة الدولة، أي حين ينفي مشروعية السلطة وجدارتها غير الخاضعة لقيادة العلماء، بما ينفي عن الدولة ذاتها صفة المشروعية. يقول العمر ما نصّه: «وما تأخّرت أحوال المسلمين وتقهقروا إلى ما هم عليه الآن شيئاً فشيئاً إلاّ بعد أن تولّى أمرهم رؤوس جهّال، أقصوا أمر العلماء شيئاً فشيئاً، وإلاّ فالأصل أن يقدَّم العالم لقيادة الأمّة إذا توافرت فيه بقية صفات القيادة، كما قُدِّمَ الخلفاء الراشدون على غيرهم، فإن تعذّر فلا أقلّ من أن يكون هناك مجلس شورى شرعي يكون هو الآمر الناهي، هذا هو الأصل الذي لما تخلف أهل الإسلام عبر عقود..». وفي هذا النص، الفارط في وضوحه، يبدو العمر مناصراً عنيداً للولاية العامة للعلماء، وهي المعادل الفقهي والعقدي لولاية الفقيه لدى السيّد الخميني، حيث تكون للفقيه ولاية مطلقة على عموم الناس، وفي حال غياب عالم مقتدر يملك صفات العلم والقيادة يكون هناك مجلس شورى العلماء، أي حصر السلطة المطلقة في شخص واحد أو عدد من الأشخاص من طبقة واحدة، وتكون هذه السلطة مطلقة، أي بمعنى آخر احتكار السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. ولا يأبه العمر لما يعنيه مبدأ الشورى حين يكون متعارضاً مع عنصري الأمر والنهي، فهو

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

يحصر المشورة بين العلماء تأكيداً لسلطتهم التشريعية، وليس تقديم المشورة لمن انعقدت له البيعة ودان له الناس بالسمع والطاعة.

وعلى ما يبدو فإن العمر يرفض الصيغة السعودية لمجلس الشورى، وكذلك الصيغ الأخرى التي تمنح في أقصاها مجلس الشورى سلطة تشريعية، وإنما يطالب بمجلس شورى يمسك بزمام السلطات الثلاث، حيث يكون آمراً وناهياً، وليس ذلك سوى الحكومة المطلقة والمستبدة التي حاربها العمر في مقالته.

فالعلماء، وفق تخريجات العمر، هم التجسيد الفعلي والشرعي لولاية الأمر، والأمراء ليسوا سوى تابعين، «وأولو الأمر هم العلماء والأمراء، وطاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء» مستنداً في ذلك إلى قول الإمام ابن القيّم «والتحقيق أن الأمراء إنما يطاعون إذ أمروا بمقتضى العلم فطاعتهم تبعٌ لطاعة العلماء فإن الطاعة إنما تكون في المعروف وما أوجبه العلم فكما أن طاعة العلماء تبع لطاعة الرسول فطاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء»، ومستدلاً بحديث العلماء ورثة الأنبياء، وأنهم بمنزلة نجوم السماء.

إذاً، هي حكومة ثيوقراطية سلفية، يكون فيها العلماء حكّاماً على العباد، تأسيساً على أن الدين شامل لأمور الحياة كافّة، ولا بدّ للدين من حملة وحفظة، ولا بد للدين من دولة تحميه وتناصره وتنشره، ولا بد للدولة من سلطة تديرها، وهل غير العلماء أولى بسلطة تكون للدين معيناً وناصراً وداعياً؟!

لا بد أن العمر وهو يخوض جدلاً منفرداً كان يستحضر الحديث الذي دار أول مرة في مجلس الملك عبد الله، حين شرح الشيخ عبد الله التركي مفهوم ولاية الأمر، وأراد بجسارته الناعمة تمرير فكرة مقاسمة السلطة بين العلماء والأمراء، ولعله تذكير أيضاً بانخفاض دور العلماء في الشأن السياسي والدولتي عموماً، ولا بد أيضاً أن العمر كان يستحضر السجال الذي دار في الصحافة المحلية حول الدولة الدينية والدولة المدنية، فأراد أن يشارك من موقعه على الشبكة العنكبوتية بلغة أشدّ وضوحاً ومباشرة، وقد يستعلن ما أضمره الشيخ سعد البريك في مناصرته للدولة الدينية.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

لا شك أن السجال الفكري والفقهي حول الدولة المدنية والدولة الدينية يستحضر الشجون المحشورة داخل التيار الديني السلفي الذي ينظر إلى إمبراطوريته الجبّارة وهي تتهاوى في الداخل بعد أن أنجزت مهمة الاندحار في الخارج، وهو اليوم يناضل من أجل إحياء رميم السلطة المبعثرة عبر العودة من البوابة الخلفية إلى المشروع السياسي، عندما يموضع سلطته المطلقة فوق سنام الدولة، ويسلب من غيره حق المشاركة في تلك السلطة التي خُوّلت إليه من السماء.

ما يجعل السجال حول الدولة دينية أم مدنية فارطاً في سيولته أنه ينطلق من نقطة واقعة في منتصف الطريق وليس بدايته، إذ لا بد من تحرير الدولة من إسارها الأيديولوجي والعقدي، ووضعها في سياقها الموضوعي والتاريخي من أجل تعريف هذا الإطار السيادي الذي يطلق عليه مسمّى «دولة» قبل البحث في صفاتها. فالدولة هنا تغدو إطاراً محايداً لا شأن له بالنزوع العقدي للمجتمع، ثم لا بد من البحث في وظائف هذه الدولة، تماماً كما نبحث في أية آليّة أخرى. إن استعمال الدولة كوسيلة لاحتكار السلطة أو تطبيق شريعة خاصة بها يتناقض مع أغراض الدولة ذاتها، ويتعارض مع المبادئ الكبرى المتَّصلة بحفظ قيمومة الدولة واستقرارها وهي المواطنة بمُملياتها: المساواة، والعدل، والحقوق والواجبات. ويلفت الانشغال التام والدؤوب بتأسيس سلطة ما داخل الدولة إلى نزعة احتكارية مخيفة، حيث يصبح التجاذب منحصراً بين قوى متصارعة على سلطة، وليس قوى تتنافس على خدمة المجتمع، وتطوير آليّات الدولة بغرض تقديم أداء أفضل في حفظ المصالح العمومية ودرء العدوان والفساد.

إن الحديث عن «ولاية الأمر» بالطريقة التي أثارها العمر له ما يسنده في التراث الديني عموماً، ولكنه حديث يفتقر إلى التجارب التاريخية والنموذج الذي يمكن الرجوع إليه، والحائز إجماع السلف. فضلاً عن ذلك، فإن الحديث عن «ولاية الأمر» يقع خارج إطار البحث في الدولة، موضوع الجدل الدائر، فنحن هنا أمام حقائق مختلفة لا تنتمي إلى العصور السابقة، ولا يمكن إعادة إنتاج نموذج الخلافة الراشدة في عصر الدول بتعقيداتها المؤسسية المحكومة بشبكة

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

واسعة من الأفراد. فلا النظام القضائي في عصر الصحابة مماثل للنظام القضائي الحالي، ولا مؤسسة الحكم في عصر الصحابة نظيرة لمؤسسة الحكم الحالية، فضلاً عن أن ظروف وتحدّيات وحاجات ومشكلات المجتمعات المعاصرة تختلف تماماً عن عصر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين.

ما يغفل عنه الشيخ العمر أن أئمّة المذاهب الإسلامية الكبرى لم يقدّموا أنفسهم لأتباعهم على أنهم «ولاة أمر»، ولم يطلبوا من الناس البيعة لأنفسهم، بل التزم بعضهم موقفاً بعيداً عن الشأن السياسي، مع إصرارهم على طاعة الأمراء أبراراً كانوا أم فجّاراً وحرّموا الخروج عليهم، ما لم يأتوا بكفر بواح بحسب العقيدة السلفية.

وبالرغم من أن الانتصار لنموذج الدولة المدنية يُسدي خدمة مجّانية غير مباشرة للدولة السعودية، التي تنظر بعين الرضا إلى مناصرين متطوِّعين يذودون عن سلطانها، فإن ما يلزم التأكيد عليه أن صفات الدولة المدنية لا تنطبق في كثير منها على الدولة السعودية، التي تحاول الجمع بين دينية الدولة ومدنيّتها ولكن بصورة مشوّهة.

تعقيم المشروع الوطني

يفترض قيام الدولة ـ بوصفها إطاراً دستورياً ناظماً لعلاقة الأفرد والجماعات ـ أن يُحدث تحوّلات اجتماعية عميقة تزول معها الروابط والنُظم والقِيَم التقليدية، وتحلّ مكانها روابط أخرى متطورة محكومة بقوانين دستورية تسري على كل الأفراد المنضوين داخل الإطار الجديد ـ الدولة ـ بدرجة متكافئة. وبمعنى آخر فإن الدولة، بما هي كيان سياسي واجتماعي، تمثّل بديلاً موضوعياً من الكيانات الاجتماعية التقليدية، وتستند إلى منظومة قِيَم وقوانين أعطت الواقع الاجتماعي شكلاً جديداً، وبالتالي بدّلت رؤى الأفراد والجماعات لأنفسهم ولمن يحيط بهم.

كان الجدل بعد قيام الدولة السعودية سنة ١٩٣٢ يحوم حول جدّية انهيار النظام الاجتماعي القديم بكل قيمه وقياساته لمصلحة منظومة الدولة بقوانينها

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

وقيمها. ولكن بعد مرور زمن طويل على قيام الدولة يتساءل البعض عن طرف مسؤول في أزمة العلاقة بين الدولة والمجتمع: هل هي الدولة أم هو المجتمع؟

يقابل هذه الحيرة سؤال آخر جوهري: هل المطلوب من الدولة إلغاء الروابط التقليدية، أم أن الدولة تستعين بالنظام القديم من أجل تحقيق مكاسب جديدة؟ وهل الطبقة الحاكمة تستند في سيطرتها على الدولة إلى استعارة القِيَم والروابط التقليدية، وبالتالي فهي تضمن امتيازاتها الحالية بالمحافظة على نموذج قديم؟

في واقع الأمر، إننا نواجه خطراً مزدوجاً: الأول يكمن في تشويه وظيفة الدولة ذاتها، بما هي صيغة توافقية تُفضي إلى حفظ المصالح العمومية، وتحقّق قدراً أعلى من الانسجام الداخلي، والآخر تعميق الانقسام الاجتماعي عبر آليّة الدولة، التي يُفترض أن تكون إطاراً لتعايش مشترك ومتكافئ بين فئات المجتمع، والأهم أنها خيار تعاقدي يخلص إلى ترتيب صفوف المجتمع على خط استواء.

وقد تبدو مسألة تنظيم الروابط الداخلية مهمة رئيسية للدولة، ولكنها لا تكفي، بل قد تنطوي على مخاطر غير منظورة في المستقبل، في حال أخفقت الدولة في مواصلة إدارة العملية التنظيمية. أما البعد الجوهري في هذه المسألة فيدور حول قدرة الدولة على نسج الفئات الاجتماعية في رابطة عليا تكون أساساً لتشكيل قاعدة الوحدة المجتمعية، وصولاً إلى تحقيق فكرة تطابق حدود الدولة مع حدود الأمة، حيث تكون سيادة الدولة تمظهراً وتعبيراً عن سيادة المجتمع الذي تنظّمه الدولة عبر آليّات قانونية ودستورية.

كل ما سبق لم يقع، ويمكن القول إن محاولة إنتاج المجتمع المتناغم مع متطلبات الدولة وبالعكس تقودنا إلى حلقة نقاش فارغة. فما حصل منذ نشأة الدولة السعودية هو أنها تحوّلت إلى كيان سياسي يحتفظ بخصائص المجتمع التقليدي والقِيَم القبلية، بما يوحي وكأن الدولة أصبحت آليّة تمكين، تهدف إلى إعادة إنتاج أوضاع ما قبل قيام الدولة.

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

فهرس الأعلام

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

فهرس الأماكن

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

المحتويات

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

﴿المكتبة التخصصية للرد على الوهابية﴾

صادر التيّار السلفي المتشدّد مجتمعاً وديناً ودولة. أما التيار المعتدل فقد فشل في تلبية طموحات الجمهور، وعجز عن مواجهة التحدّيات الراهنة.

يتناول الكتاب نشأة السلفية الجهادية في المملكة العربية السعودية، مروراً بالعلاقة الشائكة مع مشروع الدولة، وصولاً إلى مرحلة المواجهة الصريحة، فانتشار العنف القاعدي وتجلّياته من نيويورك إلى أفغانستان والعراق وغيرها.

كانت الدولة، لفترة طويلة، تجتزىء المشكلة، ولهذا جاءت الحلول مجتزأة ولا تلامس القضايا الجوهرية. والخطر اليوم مزدوج: تشويه وظيفة الدولة نفسها، وتعميق الانقسام الاجتماعي.

فؤاد إبراهيم كاتب وصحافي سعودي مقيم في المملكة المتّحدة. حائز دكتوراه في الدراسات الشرقية والشرق أوسطية من كلّية الدراسات الشرقية والأفريقية، جامعة لندن. صدر له عن دار الساقي "الشيعة في السعودية" بالعربية والإنكليزية.



ISBN 978-1-85516-359-1